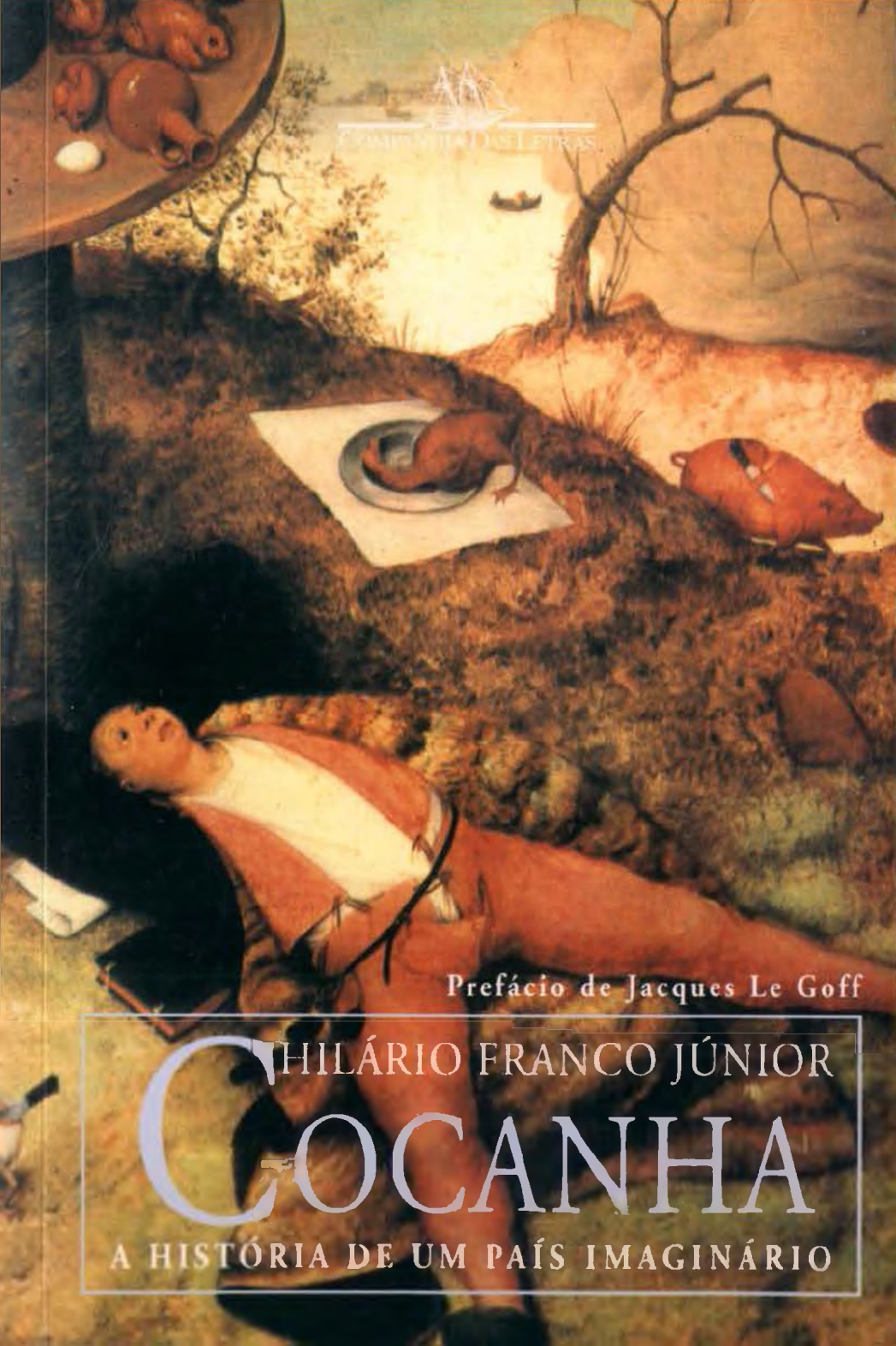




AAA
COMUNICADA DAS LETRAS

Prefácio de Jacques Le Goff

CHILÁRIO FRANCO JÚNIOR COCANHA

A HISTÓRIA DE UM PAÍS IMAGINÁRIO



COCANHA

HILÁRIO FRANCO JÚNIOR

COCANHA
LUS LITRAS

Mito, utopia, ideologia, sonho que alimenta o imaginário de vários povos, sob as formas mais diversas. A maravilhosa Cocanha é isto: terra de abundância, liberdade, ócio, prazeres absolutos, eterna juventude... Trazida ao tempo e ao espaço por um poeta anônimo francês de meados do século XIII, essa velha tradição oral foi cantada em verso e prosa durante séculos, em todos os cantos do mundo.

Neste cuidadoso ensaio, a Cocanha é abordada a partir das condições sociais, políticas e religiosas que propiciaram o aparecimento de suas primeiras versões escritas, no Norte da França e na Inglaterra. Recordando as fontes dos séculos XIII ao XX, Hilário Franco Júnior não somente mostra a imensa riqueza cultural da Cocanha como percorre os caminhos dessa terra desejada por muitos e desfrutada por quase ninguém.

ISBN 85-7164-812-3



9 788571 648128

Copyright © 1998 by Hilário Franco Júnior

Capa:

Ettore Bottini

sobre *O país da Cocanha*, tela de Bruegel (1567),
Pinacoteca de Munique

Preparação:

Cristina Penz

Índice remissivo:

Maria Cláudia Carvalho Mattos

Revisão:

Carmen S. da Costa

Ana Maria Alvares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Franco Júnior, Hilário. 1948-

Cocanha : a história de um país imaginário / Hilário Franco
Júnior. — São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

Bibliografia

ISBN 85-7164-812-3

1. Civilização medieval 2. Cocanha 3. Lugares imaginários 4. Mitos geográficos 5. Sociedades imaginárias
6. Utopias I. Título.

98-3749

CDD-398.2340902

Índice para catálogo sistemático:

1. Cocanha : País lendário : Literatura folclórica
medieval 398.2340902

1998

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (011) 866-0801

Fax: (011) 866-0814

e-mail: colettras@mtecnetsp.com.br

ÍNDICE

Prefácio de Jacques Le Goff	7
Introdução	15
1. O <i>Fabliau de Cocagne</i> , mosaico textual.....	25
2. A terra da abundância	56
3. A terra da ociosidade	82
4. A terra da juventude.....	110
5. A terra da liberdade.....	137
6. A Cocanha na versão medieval inglesa	165
7. A Cocanha nas versões tardias.....	196
Conclusão.....	227
Notas	235
Fontes e bibliografia	297
Crédito das ilustrações.....	305
Índice remissivo.....	307



PREFÁCIO

O país da Cocanha é bem conhecido na Europa ocidental e na América. É um dos mais atraentes e sedutores países lendários que enriquecem a cultura popular e folclórica destes dois universos frequentemente aparentados, ligados por temas comuns no decurso de transferências e trocas ou de evoluções paralelas.

As descrições do país da Cocanha formam na Europa um *corpus* cujos elementos foram objeto de numerosos estudos, mas que nunca foi tratado na totalidade de suas versões e de seus problemas. Esta é uma primeira razão para louvar o professor Hilário Franco Júnior: ter pela primeira vez estudado o conjunto desse *corpus*.

Nossa gratidão por ele deve ser ainda maior por ter colocado seu estudo sob a luz de um problema fundamental da história cultural: que relações existem entre os países imaginários saídos da imaginação de contistas e de escritores e as sociedades reais que se pode chamar de históricas? Método inovador e fecundo, o único a poder explicar o nascimento, a natureza e a história das versões orais, escritas e artísticas daquelas lendas.

De fato, até aqui tratou-se separadamente esses dois objetos históricos. Mutila-se e empobrece-se o conhecimento das sociedades “reais” amputando-as do imaginário, que não é um simples reflexo deformado destas sociedades, mas algo que mantém com elas relações interativas, como Hilário Franco Júnior bem mostrou.

De uns trinta anos para cá, a história do imaginário ganha com razão um lugar cada vez maior no domínio do saber histórico. E um crescente número de historiadores reconhece que as imagens, as representações, as sociedades imaginárias são tão reais quanto as outras, ain-

da que de maneira diferente, segundo uma outra lógica, uma outra consistência, uma outra evolução. O imaginário social tem portanto uma história que faz parte da história global das sociedades, mas com sua originalidade e sua especificidade.

De um lado, os textos que descrevem as sociedades imaginárias ligam-se em geral ao imaginário literário e alimentam o diálogo fecundo que há algumas décadas ocupa os historiadores da Idade Média e os historiadores da literatura medieval. Hilário Franco Júnior é um daqueles, e já deste ponto de vista metodológico fundamental seu livro é exemplar.

De outro lado, os historiadores da literatura, do imaginário e, de maneira mais geral, das representações, tenderam com frequência a tratar esses textos, imagens e idéias independentemente da história das sociedades reais, deixando-os ou planar no ar dos fantasmas intemporais ou fechados numa atmosfera irreal, enquanto, na verdade, eles vivem no coração e no espírito dos mesmos homens e mulheres que constituem as sociedades reais.

Na base e no centro de seu estudo, Hilário Franco Júnior colocou com razão a mais antiga versão conhecida do país da Cocanha, o *fabliau de Cocagne* francês datado de meados do século XIII. A partir deste, ele fornece uma aproximação cronológica da época de aparição do tema da Cocanha.

Este nasceu no período de grande desenvolvimento da sociedade medieval, de meados do século XII a meados do XIII, quando os sucessos materiais, sociais, políticos e culturais aguçaram os apetites e fizeram lamentar que a sociedade cristã não tenha podido superar os limites, as impotências, as repressões que ainda a constrangiam.

O século XIII foi um tempo de regulamentação, de ordenação, em nome de um ideal que os príncipes dedicados a construir um modelo de Estado moderno e as Ordens Mendicantes — encabeçadas por Dominicanos e Franciscanos, apóstolos do *aggiornamento* dos princípios e das práticas religiosas destinadas a enquadrar a nova sociedade, encorajada ao trabalho, tentada pelo dinheiro que circula cada vez mais — esforçam-se por instaurar através do direito, da administração, do ensino, da pregação.

O país da Cocanha é um sonho de protesto contra esses limites e essa domesticação das pulsões individuais e coletivas, que vão da confissão e da penitência à Inquisição, das leis e dos tribunais à prisão e ao

patíbulo. Ele se situa no interior do florescimento de uma geografia imaginária, de viagens ao desconhecido e ao Além, de visões fantásticas ou escatológicas.

Hilário Franco Júnior analisa quatro temas principais desse país sem lei, limite ou repressão: a abundância, a ociosidade, a juventude e a liberdade. A abundância responde à vontade de se opor à realidade vivida e sofrida por dupla insatisfação alimentar, de um lado decorrência de uma produção ainda limitada pela natureza e por um progresso econômico que não eliminara inteiramente a carência e mesmo a fome, e de outro lado decorrência da abstinência e dos jejuns impostos pela Igreja.

A Cocanha é o ideal anticristão da "comilança". O filme de Marco Ferreri que tem esse nome (1973), cuja significação é contudo muito diferente por se tratar de uma sátira a nossa sociedade de consumo, suscitou ainda nos nossos dias vivos protestos de certos meios católicos. Assim, Hilário Franco Júnior compreendeu muito bem que o elogio da abundância é um desafio à Igreja, que estigmatiza a *gula* (a paixão de comer) como um dos pecados capitais mais detestáveis, o que lançou o Combate de Carnaval e Quaresma, tema que vai atravessar o fim da Idade Média e o Renascimento para chegar, assim como o País da Cocanha, até Bruegel.

Sobre a ausência do pão, das especiarias, dos legumes, das frutas, da sopa e da água, enquanto abundam o peixe, a carne, o vinho, os doces, Hilário Franco Júnior formula interessantes sugestões fundadas na pertinente hipótese de uma crítica à Igreja. Sua reflexão enriquece o assunto, que no entanto parece-me continuar em aberto. De qualquer forma, seu método de procurar um fundamento ideológico e histórico para a paisagem alimentar é justo e fecundo.

Paisagem alimentar que tem na Cocanha a ausência de um traço essencial, a oposição lévi-straussiana do cru e do cozido, presente na literatura cortesã, particularmente em Chrétien de Troyes. Não se cozinha no país da Cocanha, pois isso é trabalho, e Hilário Franco Júnior bem percebeu que o trabalho é o grande banido daquele mundo.

A Cocanha é um mundo sem instrumentos, sem utensílios, sem máquinas. O pão está ausente dali talvez porque o trabalho de moagem não existe. O vinho está presente porque não é produto do lagar, corre em estado natural no riacho. Os alimentos, já cozidos, caem na boca dos

homens e das mulheres, assim como as aves, que nesse mundo ao inverso não sobem, descem.

Esta exaltação do *far niente* é datada. O século XIII é o período de culminância da promoção do trabalho que a Alta Idade Média e seus monges haviam lentamente reabilitado, passando-o da maldição do *Gênese* para a valorização ligada ao novo desenvolvimento rural e urbano. Marta é revalorizada diante de Maria. O pensamento monástico é reflexivo. O pensamento e o ensino das escolas urbanas e das universidades são trabalho. Difunde-se um novo provérbio: "trabalho supera proeza".

A Cocanha é a negação desse ideal ergométrico e laborioso. A Cocanha é contemporânea ao surgimento de termos vernáculos e neolatinos que, recusando *labor* ou *opus*, são criados a partir de um instrumento de tortura, o *tripalium*, como Hilário Franco Júnior diagnosticou com perspicácia: *travail*, *travaglio*.

Nesse mundo do não-trabalho é a ociosidade que vence: "lá, quem mais dorme, mais ganha". Não há aqui outra pista a explorar? Ao lado do trabalho, o século XIII vê a promoção do dinheiro com seus novos problemas: a luta de certos meios religiosos contra o empréstimo a juros, condenado como usura. O maior argumento da Igreja para essa condenação é que o emprestador não enriquece trabalhando, mas dormindo, pois enquanto ele dorme é seu dinheiro que "trabalha".

Não se deve lembrar de Francisco de Assis, que pedia a seus irmãos para não considerar as moedas melhores que pedras, que seixos? Na Cocanha, notou Hilário Franco Júnior, as moedas, produtos industriais, culturais, não naturais, estão jogadas pelo chão.

Mas o autor vai mais longe, e com razão. Por detrás do elogio da ociosidade, há uma contestação do tempo, do tempo medido, do calendário. Todos os dias sem trabalho são ali multiplicados: cada ano tem quatro Páscoas, quatro São João, quatro Todos os Santos, quatro Natais, quatro Candelárias, e na verdade "todos os dias são domingos e feriados".

No século XIII, como já foi mostrado para o mundo das corporações de construção, o sistema de festas é um sistema de dias de descanso, de folgas não remuneradas criadas para contentar o empresário, que economiza salários, e o assalariado, que repousa ou dedica-se a ocupações não consideradas trabalho. Com muita perspicácia, Hilário Franco Júnior nota que na Cocanha não há festas. A Cocanha é uma festa. O

tempo, isento de atividades, é imóvel: ali é sempre “como se fosse maio”. Daí a conclusão do historiador: “lá o tempo está abolido”.

Creio estarmos aqui no centro daquilo que chamo utopia da Cocanha, preferindo esse termo ao de mito. Mito procura uma explicação pré-histórica da realidade. Utopia quer construir um contramodelo dessa realidade. E como não há estruturas espaciais que não sejam também temporais, a Cocanha é um país fora do espaço (o caminho para lá está perdido) e fora do tempo. Mas ao contrário do mito antigo da Idade de Ouro, renascido no século XIII, a Cocanha não é uma utopia voltada para o passado, é uma utopia que se livrou dessa prisão das sociedades e dos indivíduos que é o tempo sob forma de calendário.

A Cocanha é uma utopia medieval, pois não é nem a nostálgica Idade de Ouro da Antiguidade, nem uma sociedade futurista como a dos socialismos utópicos da época moderna. A Cocanha não está nem no passado nem no futuro. A Cocanha é a festa de um presente eterno.

Na presença criativa e frutiva da natureza, Hilário Franco Júnior vê traços panteístas e formula a hipótese de uma influência das idéias de Amaury de Bène condenadas pela Universidade de Paris no início do século XIII. Mas não acredito na presença de idéias de um grupo intelectualizado num *fabliau*, que se, é verdade, combina elementos da cultura popular e da cultura erudita, parece-me pouco permeável a teorias filosóficas e teológicas de alta intelectualidade.

Prefiro ver aí o naturalismo da segunda parte do *Roman de la Rose* de Jean de Meung, onde a Natureza inesgotavelmente fecunda cria uma Idade de Ouro eterna que não é nem retomo ao passado nem antecipação do futuro, e sim um sonho para o presente. É admissível que se trate, como parece pensar Hilário Franco Júnior com F. Tristan, de um sonho uterino que exprime o “trauma do nascimento” definido por Otto Rank, contudo essa interpretação psicanalítica situa-se fora do campo de trabalho do historiador.

A terceira constatação é a reivindicação que o *fabliau de Cocagne* faz de juventude, ou melhor, de imortalidade. Da mesma forma que o tempo cósmico, o tempo fisiológico também foi ali interrompido. Naquele eterno maio, tem-se eternamente trinta anos, a idade simbólica de Adão quando de sua criação e de Jesus no início de seu ministério, como bem viu Hilário Franco Júnior. Idade também, mais prosaicamente, em que o homem e a mulher gozam de uma maturidade ainda

não marcada por sinais de declínio, a despeito do que dizem os geneticistas modernos sobre o envelhecimento precoce das células humanas.

É possível que o país da juventude eterna faça alusões àqueles jovens que constituíam grupos aristocráticos como mostrou Georges Duby, ou alusões às "abadias da juventude" de muitas cidades medievais, como Gand no século XII, mas eu vejo a utopia medieval da Cocanha (assim como o país de Preste João) adotando o mito antigo da Fonte da Juventude, sobretudo como um protesto contra o prestígio das pessoas de idade na sociedade medieval, e contra o culto da morte e dos mortos que se ampliava no século XIII. Um Luís IX (São Luís) é rei dos ancestrais, da necrópole real de Saint-Denis, das preces pelos mortos; é um rei dos mortos. Não há lugar para tumbas e mortos no país da Cocanha.

Enfim, o *fabliau de Cocagne* reivindica liberdade, e parece-me justo e esclarecedor tudo que Hilário Franco Júnior diz sobre o contraste entre aquele país e a evolução das monarquias repressivas, a começar pela monarquia pontifical. Ele certamente também tem razão ao dar um lugar particular à liberdade sexual reprimida pelo Estado nascente, pela Igreja que muito duramente buscava impor um calendário bastante restritivo às relações conjugais, e pelo ideal cortesão, mais elegantemente porém não menos severamente limitador.

Sem dúvida, naquele século em que cada vez mais registra-se por escrito o direito e em que este pesa cada vez mais sobre a sociedade (direito romano renascente, direito canônico em plena expansão, direito consuetudinário colocado por escrito), a Cocanha é, na expressão de Cioranescu, uma unomia, um país sem leis, mas essa característica está contida na noção de utopia, de um país não somente sem código, sem repressão, mas também sem violência e sem desordem. Não há nisso a livre floração de leis naturais?

Fico sobretudo impressionado pelas expressões lembradas por Hilário Franco Júnior: na Cocanha não há "oposição ou proibição", "ninguém ousa proibir algo". Este era o ideal dos estudantes do Ocidente de maio de 1968: "é proibido proibir". Maio de 68 foi uma festa, uma Cocanha.

Não acompanharei, como o leitor fará com proveito, a análise de Hilário Franco Júnior sobre a versão inglesa (fins do século XIII - princípios do XIV), marcada pelo joaquinismo franciscano, e sobre as versões posteriores. Esses interessantes capítulos complementares mostram,

parece-me, o declínio do *fabliau* como relato folclórico, motivo de chacota dos doutos desde Boccaccio.

Mas sua longevidade na literatura, na arte e no imaginário, que chega até o Brasil de meados do século xx e até sua ressurgência inconsciente no movimento estudantil de maio de 68, é testemunha de sua sedução e sua atualidade na cultura da Europa ocidental e do Brasil.

Resta-me, com Hilário Franco Júnior, evocar o problema do autor e do meio social no qual o *fabliau* foi elaborado. O autor é desconhecido, escreveu na Picardia em meados do século XIII, é culto, como testemunham os materiais provenientes de sete heranças culturais (o Oriente antigo, o mundo greco-romano, a tradição judaica, as culturas céltica e escandinava, a cultura muçulmana e a cultura cristã medieval) indicadas por Hilário Franco Júnior. O poeta da Cocanha recolheu uma massa de elementos da cultura popular, sem dúvida ainda frequentemente oral na sua época, e mais ainda uma mentalidade "popular" mais ou menos integrada na formação escolar de um fraco nível universitário.

Formação essa que ele só pôde adquirir numa cidade e num meio clerical, fosse este marginal, fosse mais ou menos disfarçado pela máscara do riso que faz parte do gênero *fabliau*. Eu retomo de bom grado a hipótese de um goliardo, adotada por Hilário Franco Júnior. Se o ambiente goliardo não tinha no século XIII a mesma liberdade inflamada do século XII, ela ainda estava presente naquele século que produziu a principal coletânea que se conhece de poemas e canções goliárdicas.

Ao terminar este livro, fico com a impressão — a mesma que terão seus leitores, que desejo sejam muitos — de ter, contrariamente ao autor do *fabliau*, reencontrado o caminho do país da Cocanha e de ter visitado de uma ponta a outra, em profundidade, esse mundo utópico tão importante para a compreensão da sociedade medieval real, para a compreensão de suas contradições, suas pulsões, suas aspirações, suas revoltas, suas ousadias, suas prudências. De hoje em diante a abordagem dessa sociedade e dessa época deverá passar pelo grande livro de Hilário Franco Júnior. E eu lhe agradeço calorosamente por isso.

Jacques Le Goff

École des Hautes Études en
Sciences Sociales (Paris)

INTRODUÇÃO

*Destinei-me a viajar,
Com ordem do pensamento
Fui conhecer o lugar.
Viagem a São Saruê, vv. 10-12, p. 1*

A historiografia atual reconhece que se deve tentar reconstituir a história de sociedades imaginárias, tanto quanto a de sociedades concretas, bem identificadas no tempo e no espaço. Isso porque, na verdade, a fronteira entre elas é muito mais arbitrária do que poderia parecer à primeira vista. De um lado, naquilo que se chama de sociedade concreta, quase sempre existe um amplo espectro de miragens de uma sociedade considerada perfeita para este ou aquele segmento social. Algumas dessas miragens permitem a tais grupos refletir sobre sua sociedade concreta, na espera/esperança de poderem intervir na construção de uma nova realidade. Outras miragens, conscientes de nada serem além disso, permitem suportar a realidade objetiva ao funcionarem como prática catártica que fornece alívio frente à dureza da vida cotidiana. De outro lado, naquilo que se chama de sociedade imaginária, temos quase sempre forte presença de uma sociedade concreta, através do exagero ou da inversão de suas características, da negação de seus medos ou da projeção de seus desejos.

Entre uma sociedade concreta e uma sociedade imaginária não existem portanto fronteiras, e sim uma larga faixa de domínio comum, que deve representar para o historiador o ponto de observação tanto de uma quanto de outra. Não se pode pretender compreender uma delas sem o concurso da outra. Daí a necessidade de se recorrer à história

social do imaginário, que leva em conta a influência do imaginário na vida das sociedades históricas e que considera os condicionantes sociais nas produções imaginárias. Ou seja, história que não esquece que toda experiência do real é percebida através de filtros sensoriais desenvolvidos e treinados culturalmente. A aparelhagem cultural de qualquer sociedade é uma construção semiológica que dá a seus membros a ilusão de captar a realidade. A própria sociedade é uma rede de significados, portanto um produto cultural.

Desde os primeiros tempos, uma característica humana é criar sociedades imaginárias que superem carências da realidade vivida: os homens que pintaram as paredes e o teto da gruta de Lascaux, no Sudoeste francês, há 17 mil anos, pouco representaram a rena (apenas 0,16% dos seiscentos animais figurados), sua principal caça (88,7% das ossadas encontradas naquele local), enquanto o cavalo, raro (somente 1% das ossadas), foi objeto de 30,5% daquelas pinturas. Os sonhos sociais, expressados literária ou artisticamente, tendem a substituir o banal, o conhecido, pelo ausente, pelo desejado. A história social do imaginário busca exatamente esclarecer essas articulações entre mundo objetivo e subjetivo, externo e interno, material e psicológico, sempre no âmbito de uma coletividade, mesmo quando utiliza casos individuais para essa análise.

Deste ponto de vista, para o historiador uma fonte literária é o resultado não de um trabalho autoral, único e singular, mas de relações intertextuais sincrônicas e diacrônicas ao momento de seu registro escrito. Como veremos, de forma geral os textos medievais circulavam oralmente antes de serem aprisionados na palavra escrita, e mesmo depois disso continuavam a sofrer interferências de copistas, intérpretes, tradutores, adaptadores, ouvintes. Se em certa medida toda obra literária ou iconográfica é uma recriação social, com mais razão a literatura e a iconografia medievais, produtos de "autores" coletivos mais do que de individuais. Daí por que, ao estudá-las, importa tanto o processo de elaboração quanto o de recepção. Se a história social do imaginário privilegia tais fontes, é por ver nelas expressões de formas coletivas de representação dos mundos divino, natural e humano.

Por "imaginário" entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral. Todo imaginário é portanto coletivo, não podendo ser confundido

com imaginação, atividade psíquica individual. Tampouco pode-se reduzir o imaginário à somatória de imaginações. Obviamente estas também se manifestam em quadros históricos, pois mesmo ao imaginar, cada indivíduo não deixa de ser membro de uma sociedade e de seus valores objetivos e subjetivos. Porém, por englobar o denominador comum das imaginações, o imaginário as supera, interfere nos mecanismos da realidade palpável (política, econômica, social, cultural) que alimenta a própria imaginação.

Mais precisamente, o imaginário faz a intermediação entre a realidade psíquica profunda da sociedade (aquilo que os historiadores às vezes chamam de mentalidade) e a realidade material externa. Desta, o imaginário leva para a primeira os elementos que na longa duração histórica podem transformá-la; daquela, leva para a segunda as formas possíveis de leitura da sociedade sobre ela mesma. Nesse trânsito circular, os instintos, os sentimentos, as sensações, traduzidos culturalmente, adequam-se à realidade objetiva, e assim formulados são reprocessados pela realidade psíquica. Resultante do entrecruzamento de um ritmo histórico muito lento (mentalidade), com outro bem mais ágil (cultura), o imaginário estabelece pontes entre tempos diferentes. A modalidade do imaginário que foca sua atenção em um passado indefinido para explicar o presente é o que chamamos mito. Aquela que projeta no futuro as experiências históricas do grupo — concretas e idealizadas, passadas e presentes — é ideologia. A terceira modalidade, que parte do presente na tentativa de antecipar ou preparar um futuro que é recuperação de um passado idealizado, é utopia.

Naturalmente os limites entre essas formas de imaginário são movediços. Tais formas jamais existiram historicamente em estado puro, e com frequência cada uma delas acaba por assumir as funções das outras. Diante disso, muitas vezes é preferível utilizar a denominação genérica — imaginário — às particulares (mito, ideologia, utopia), que encobrem recortes conceituais problemáticos. O importante é que toda sociedade é, ao mesmo tempo, produtora e produto de seus imaginários. Logo, a verdadeira história, aquela que considera o homem na sua complexidade e totalidade, encontra-se na articulação entre a realidade vivida externamente e a realidade vivida oniricamente. Uma não existe sem a outra, e ambas constroem, juntas, os comportamentos coletivos, o suceder dos eventos históricos. Enfim, o fato de um local, um personagem ou um fenômeno ser imaginário, não significa que ele

não seja histórico. Ao contrário, ele possui uma trajetória e uma função que devem ser estudadas historicamente.¹

É o que nos propomos a fazer aqui, através do exemplo de uma certa sociedade imaginária. Sociedade cujos traços essenciais, muito antigos, foram reunidos oralmente por volta de meados do século XII e registrados por escrito cem anos mais tarde. Sob seu nome medieval — Cocanha — ou sob outras denominações, esse país continuou presente no imaginário ocidental até pelo menos o século XVII, e em alguns locais, sob formas esmaecidas, até o XX. Trata-se, então, de um fenômeno sociocultural de longa duração histórica, sobre o qual existem poucos estudos. De um lado, tal fato é surpreendente, dada a difusão daquela tradição folclórica, tanto geográfica (praticamente toda Europa ocidental, sobretudo as regiões do Norte) quanto cronológica (pelo menos, como dissemos, entre os séculos XIII e XVII). De outro lado, contudo, entende-se em parte essa pobreza historiográfica devido à pobreza de documentos medievais sobre a Cocanha. Textos que, porém, parecem possibilitar reflexões interessantes, desde que vistos sob a perspectiva da história social do imaginário, e não somente da história literária, como geralmente ocorreu.

Além de a historiografia sobre o país da Cocanha ser quantitativamente restrita, dentro dela as discordâncias superam os pontos de vista comuns.² Para Elfriede Ackermann, Veikko Väänänen e Giuseppe Cocchiara, é tema literário de fundo folclórico. Para Raymond Trousson, é "sonho compensatório ao nível dos estômagos".³ Para Arturo Graf, Félix e Claude Sluys, Piero Camporesi, Jean Delumeau e Guy Demerson, trata-se de mito. Para Martine Boîteux é ucronia, para Alexandre Cioranescu é unomia. Para François Delpech, é a primeira representação do mundo às avessas. Mas, como observa Maurice Lever, a imagem da inversão pode ser conservadora ou revolucionária, satírica ou utópica, dependendo de a vermos como paródia do real ou como profecia.⁴

Vários autores vêem essa inversão como paródica. É o caso de Johannes Poeschel, para quem a origem da Cocanha estaria no tratamento paródico dado pelos gregos a alguns de seus relatos míticos cosmológicos. George Boas também pensa que os "inventores" da Cocanha não resistiram à influência do humor satírico de certas versões míticas gregas.⁵ Antti Aarne e Stith Thompson classificam os relatos sobre a Cocanha na seção de humor de seu famoso repertório folclórico.⁶ Geoffrey Bullough vê a versão inglesa do século XIV inscrita numa

longa tradição cômica que se desenvolveu paralelamente à fantasia romântica do Paraíso terrestre. Pensa-se mesmo que o *fabliau da Cocanha* era uma tentativa de ridicularizar a mítica Avalon.⁷ Frédérick Tristan vê na Cocanha uma forma paródica próxima às Festas dos Loucos e ao Carnaval.⁸

Para a maior parte dos estudiosos, no entanto, a Cocanha é utopia. E de fato, apesar de algumas versões falarem vagamente em “Ocidente”, aquela terra não tem uma localização precisa, sendo nesse sentido literalmente uma utopia, um “lugar nenhum”. Mas ainda aqui as interpretações divergem. Para Arthur Morton, ela é a utopia que “antecipou alguns dos mais fundamentais conceitos do socialismo moderno”.⁹ Para Frantisek Graus é “utopia social”, para Arthur Morton é “utopia anticlerical”, para Peter Kuczynski e Arthur Morton é “utopia folclórica”, para Gorman Beauchamp é “utopia de evasão”. Para Guy Demerson, Peter Burke e Frédérick Tristan é “utopia popular”, para Jean Delumeau é “utopia popular mas não revolucionária”, para Ferenc Tassy é “uma espécie de utopia popular”, para Jacques Le Goff é a “única utopia medieval”, para Arno Gimber é “utopia invertida”. Para Graus tal utopia é camponesa, para Le Goff é urbana. Alexandre Cioranescu, no entanto, acredita que a Cocanha é um país utópico apenas na aparência, já que utopia é possibilidade paralela à sociedade humana, uma alternativa que poderia ter se concretizado, enquanto a Cocanha é uma terra inviável, impossível. Ela não é uma imagem do futuro, “seu tempo é o da ilusão”.¹⁰

Estamos aqui, obviamente, diante de questões conceituais. Pode-se concordar que toda utopia exprime oposição a uma situação considerada intolerável.¹¹ No entanto, essas formas de expressão são variadas e definidas pelo contexto histórico. Elas não devem ser limitadas ao modelo narrativo inventado por Thomas More,¹² o que deixaria de lado interessantes documentos iconográficos, e dataria o fenômeno apenas a partir de seu primeiro registro literário. Ora, utopia é manifestação sócio-cultural-psicológica que responde às deficiências de cada momento, estando por isso presente ao longo de toda a história. Nas palavras de Bronislaw Baczko, utopias são “visões globais do mundo, coerentes e estruturadas [que] representam as necessidades profundas de uma época”.¹³ Por isso todas elas negam globalmente a sociedade existente: “não há utopia sem uma representação totalizante e disruptiva da alteridade social”.¹⁴

Utopia é, portanto, superação imaginária de realidades concretas. Superação que se manifesta de duas formas, segundo a interessante proposição de Lewis Mumford, desenvolvida por Beauchamp através de conceitos freudianos. Nas utopias de reconstrução, baseadas no princípio de realidade tal como definido por Freud, valoriza-se a ordem e a regulamentação necessárias para a manutenção da civilização. Nessas utopias o homem dá preferência à segurança em relação à felicidade. Nas utopias de evasão, por sua vez, prevalece o princípio do prazer, a busca das satisfações mais instintivas do homem. Enquanto o primeiro tipo valoriza os dados de cultura, o segundo o faz com os de natureza. Entre os exemplos do primeiro estaria a *República* platônica, entre os do segundo a Cocanha.¹⁵

De qualquer forma, seja de um tipo ou de outro, pensamos que o imaginário utópico “é um produto da história que nega a história”.¹⁶ Negação que se dá por meio ou da representação de um momento primordial, colocado antes do tempo, anterior à dinâmica histórica e às vicissitudes terrenas (Paraíso, Idade de Ouro), ou da representação de um momento posterior à história, existente para além do fim dos tempos (Milênio). Todavia, para o professor Le Goff, só se pode chamar de utopia uma sociedade perfeita cuja existência é imaginada possível no presente ou no futuro: “a utopia do passado é o mito”.¹⁷ Nisso ele acompanha de certa forma a argumentação de Luc Racine, para quem, do ponto de vista do pensamento mítico, o “estado ideal de perfeição social” não se situa no futuro, e sim em um passado imemorial que se confunde com o eterno presente.¹⁸

Para esse último autor, deve-se diferenciar mito, milenarismo e utopia, pois esta última não é qualquer representação de um estado social ideal, e sim uma de suas modalidades. O que muda na passagem de um momento para outro do imaginário não é o conteúdo do estado social perfeito, caracterizado por dois traços essenciais: inexistência de trabalho penoso, de sofrimento físico e moral, de envelhecimento e/ou de morte; funcionamento harmonioso das relações sociais, com comunicação perfeita com outrem, o que implica em geral nudez e liberdade sexual. A diferença entre aquelas formas imaginárias está, segundo Racine, na localização espaço-temporal da perfeição social e nos meios para alcançá-la. Enquanto o mito a situa em um tempo e espaço não alcançáveis por meios puramente humanos, o milenarismo mescla

meios espirituais e materiais para atingi-la, e a utopia utiliza meios exclusivamente materiais.

Deve-se considerar, entretanto, que se inegavelmente o mito situa a perfeição social no passado, esta também encontra-se contida no futuro, devido à concepção cíclica do tempo, típica do pensamento mítico. Assim, não nos parece adequado relacionar os mitos essencialmente a eventos passados, e sim a eventos que são sobretudo exemplares, arquetípicos, sempre contemporâneos. Eventos que permitem ao homem de qualquer época pensar suas questões centrais. Sobretudo para as sociedades pré-industriais, eram os mitos que forneciam o principal material de reflexão religiosa, histórica, sociológica, antropológica e psicológica. Apesar de as narrativas míticas tratarem de épocas passadas, seu conteúdo é sempre presentificado, serve para a elaboração de novas narrativas, de novos projetos. Assim, não concordamos que "a utopia do passado é o mito". pois nem todo mito tem sentido utópico, e muitas vezes a utopia sonhada para o futuro representa a volta a uma situação passada. É pelo menos o que ocorria com os medievais, que "tinham o futuro atrás de si" como bem percebeu o próprio professor Le Goff em outra obra.¹⁹

Depois, acreditamos que não seja possível pensar mito e utopia em termos evolutivos, em termos de sequência cronológica. Ambos existiram e existem em todas as sociedades, ainda que trabalhem com temas quase invariantes, como a gênese de fenômenos naturais ou sociais, a satisfação de necessidades físicas como fome e sexo, o significado da vida e da morte etc. Temas porém selecionados, justificados, metaforizados, desenvolvidos por homens sempre vinculados a um momento histórico. Tanto o mito quanto a utopia são produtos de um presente que, para se pensar e se planejar, precisa de pontes entre passado e futuro. Daí por que preferimos afirmar que "a utopia é um mito projetado no futuro".²⁰

As considerações de Racine aplicadas à Cocanha confirmam que ela era uma forma de imaginário da perfeição social. Em seu ambiente de harmonia (mas não de igualdade) social e de liberdade sexual, não existe nem trabalho, nem sofrimento, nem envelhecimento. Porém, tais considerações não esclarecem a qual forma imaginária pertence a Cocanha. Com efeito, o texto medieval francês insinua no início que ela é alcançável "por meios puramente humanos", o que para aquele estudioso caracteriza uma utopia. No final do mesmo tex-

to, contudo, o poeta anônimo diz que tendo saído de lá não mais conseguiu encontrar o caminho de volta, o que parece indicar a necessidade de procedimentos rituais, simbólicos ou espirituais para se ter acesso àquele país. Isso definiria, para Racine, um produto do pensamento mítico ou milenarista.

Novamente as dificuldades são conceituais. Se o mito não enuncia com precisão o tempo e o espaço da sociedade perfeita, a utopia tampouco o faz. Aliás, se utopia por definição é o “não-lugar”, por decorrência também é uchronia ou “não-tempo”. Dessa forma, parece-nos uma distinção artificial querer atribuir à utopia uma logicidade que faltaria ao mito. Mesmo porque, apesar de ser um discurso geralmente construído de forma mais consciente e portanto mais organizada, a utopia não deixa de ser constituída por material mítico. A utopia é um mito. Se nem todo discurso mítico é utópico, por outro lado todo discurso utópico é de fundo mítico, ainda que do ponto de vista de seus defensores ele tenha uma potencialidade de concretização que o diferenciaria do mito.

O importante, então, é ressaltar o caráter de *projeto* existente na utopia. Projeto que parte de elementos contidos no patrimônio mítico da sociedade, e que ganham consistência social, que alcançam a consciência coletiva, em função de necessidades de um certo grupo num certo presente histórico. Projeto que muitas vezes não tem a intenção de se concretizar, de ser ação, como Karl Mannheim pensava que deveria ser toda utopia. Pelo menos em relação ao caso concreto que agora nos interessa, deve-se de preferência acompanhar Raymond Ruyer, para quem o essencial de uma utopia está em seu caráter especulativo. A forma especificamente utópica, para esse autor, seria uma “experimentação espiritual de possibilidades” desvinculada do pragmatismo, da intenção de refazer a realidade objetiva. Para ele, o pensamento utópico realiza, no campo imaginário, uma dissolução das estruturas sociais graças ao traço lúdico que é típico de toda utopia.²¹ Considerações que, como veremos, parecem se aplicar ao país da Cocanha.

A elaboração deste livro foi facilitada pela Fapesp, cujo apoio financeiro às nossas pesquisas na França em 1991-1992 (ainda que sobre outro tema) permitiu a primeira recolha documental e bibliográfica que fundamenta este estudo. Em fins de 1995 e princípios de 1996,

a Fapesp possibilitou-nos novas consultas às bibliotecas francesas, para que pudéssemos concluir o trabalho. Aos alunos dos nossos cursos de Pós-Graduação de 1994, 1995 e 1996 no Departamento de História da Universidade de São Paulo — que serviram de laboratório para o presente livro — devemos várias observações e sugestões interessantes. Alguns amigos e colegas comentaram partes do manuscrito: Heitor Megale o capítulo 1. José Roberto de Almeida Mello o 1 e o 6, Laura de Mello e Souza o 6 e o 7, Mary del Priore o 7. Minha esposa, Iza Franco, colaborou de diversas formas em diversos momentos, sobretudo na recolha do material de pesquisa. A todos, nossos agradecimentos sinceros. Mas devemos um reconhecimento especial a Jacques Le Goff, cujo belo artigo sobre a Cocanha nos estimulou a elaborar este livro, que ele amigavelmente aceitou enriquecer escrevendo o prefácio.

I
O “FABLIAU DE COCAGNE”,
MOSAICO TEXTUAL

Or entendez qui estes ci
FC, v. I

Cocanha: em 1142, esse nome surge na documentação pela primeira vez.¹ Na literatura, a palavra aparece em um poema goliárdico de 1164, que chama o líder de um grupo de bebedores de *abbas Cucaniensis*, “abade da Cocanha” (CB 222, v. 1). Mas a primeira utilização que conhecemos daquele nome na descrição de um país imaginário é de meados do século XIII, em um texto proveniente do Norte francês, provavelmente da Picardia, o *fabliau de Cocaingne*. A própria palavra *fabliau*, de fins do século XII, é de origem picarda, equivalendo ao francês (dialeto da Île-de-France) *fable*, “fábula”.² Grosso modo, a Picardia correspondia geograficamente à bacia do rio Somme, mas linguisticamente apresentava limites mais vastos, chegando até Mons, Noyon, Beauvais, Lille e mesmo Liège, na atual Bélgica.³ Muito difundido, portanto, o dialeto picardo seria elemento fundamental, ao lado do francês e do normando, na formação da *langue d'oïl*, o idioma francês.⁴

O texto em questão é um curto poema de 188 versos (um pouco menos em outras cópias), que subsistiu em três manuscritos. O mais completo (ms A) é do último terço do século XIII e o mais resumido (ms C) de princípios do XIV. Nessas duas cópias, os títulos — respectivamente *De Cocaingne* e *Ci comance Coquaigne* — são acréscimos posteriores. O manuscrito de extensão intermediária (ms B), da mesma época que o primeiro, intitula o relato *fabliaus de Cocaingne*,

denominação seguida pelo mais recente editor do texto,⁵ apesar de essa rotulação ser problemática, pois na verdade a erudição sempre hesitou na identificação de certas peças como pertencentes àquele gênero literário.

Os primeiros estudiosos a editarem todos os *fabliaux* conhecidos reuniram 157 deles, enquanto os editores mais recentes inventariaram 127 textos.⁶ Joseph Bédier, na sua clássica obra sobre o assunto, identificou como *fabliaux* 147 contos.⁷ Per Nykrog modificou aquele inventário, excluindo alguns textos, acrescentando outros, elevando a 160 o total.⁸ Dez anos depois Philippe Ménard propôs outra lista, totalizando 130 títulos.⁹ Diante disso, freqüentemente a erudição prefere falar em números apenas aproximativos.¹⁰ A dificuldade que explica tais variações está em definir o que seja exatamente um *fabliau*, até porque os próprios medievais hesitavam na utilização do termo.¹¹ Mesmo assim, chama a atenção o fato de nenhuma daquelas listagens incluir o relato sobre a Cocanha. E contudo várias das principais definições poderiam se aplicar ao texto em questão.

Para Bédier, *fabliau* é “conto em versos para rir”, gênero literário produzido entre 1159 e 1340, sobretudo no Norte francês, de onde provêm 38 dos 72 *fabliaux* cuja origem geográfica pôde ser determinada.¹² Para Omer Jodogne, um *fabliau* trata de temas do cotidiano, apresenta certa conclusão moral, é originário do Norte francês do século XIII e primeira metade do XIV.¹³ Para Dominique Boutet¹⁴, trata-se de narrativa em versos octassílabos com rimas simples; texto breve (a maior parte dos *fabliaux* tem entre duzentos e quinhentos versos, alguns menos de cem¹⁵) que se fecha com uma lição moral; aventura narrada que não modifica a natureza profunda dos personagens; texto que pode ser de tom satírico mas que não visa destruir o objeto de crítica; peça cujo traço principal é provocar riso ou pelo menos sorriso; relato que ignora o sentimentalismo e o simbolismo, podendo porém recorrer a motivos maravilhosos.¹⁶ Rosanna Brusegan também nota que aquele gênero literário valoriza o estupor, o maravilhoso, a surpresa.¹⁷

Sabe-se, desde o artigo pioneiro de Paul Rousset, que o maravilhoso não estava restrito a um ou outro grupo ou região, sendo típico da mentalidade e da sensibilidade da época feudal.¹⁸ Ou melhor, como mostrou Jacques Le Goff, o maravilhoso (*mirabilia*, ligado à raiz *mir*, que denota algo que se vê) pertence, mais do que outros elementos da cultura e da mentalidade, a estratos antigos, pré-cristãos. Por isso o

maravilhoso, elemento da cultura oral, foi parte da “reação folclórica” que a pequena e média aristocracias laicas empreenderam contra a cultura eclesiástica, na tentativa de forjar sua própria cultura. Cultura essa que pôde irromper nos séculos XI-XIII graças também à relativa tolerância da Igreja em relação a ela, por não mais temê-la como na Alta Idade Média.¹⁹

O maravilhoso era um contraponto ao cotidiano, exercia uma função compensatória em relação ao conhecido, ao previsível, ao regular, sendo assim “uma forma de resistência à ideologia oficial do cristianismo”.²⁰ Com efeito, concorda Daniel Poirion,²¹ o maravilhoso não é uma qualidade objetiva do mundo, mas uma forma de vê-lo, uma ruptura com os valores de referência, uma alteridade. É a recepção de outra cultura dentro daquela examinada, é o desejo proibido que se coloca na fronteira de dois sistemas culturais, o cristianismo e o paganismo. Em suma, “é sintoma da inquietação suscitada pela presença de um outro em si mesmo”.²² Por isso o maravilhoso medieval, apesar de não ter relação com o cotidiano, estava totalmente inserido nele.²³

Era algo, como diz Francis Dubost, que jamais tinha sido ouvido ou visto, algo que era externo ao momento ou ao local referidos, algo que gerava surpresa, admiração, incredulidade, espanto. Algo que nem por isso deixava de ser considerado possível, real. O maravilhoso era “a resposta do imaginário à visão cristã e oficial de uma criação completamente acabada, fechada sobre si mesma, firmemente estabelecida por Deus e regida pelos ritmos da natureza”. Era, portanto, algo colocado na zona fronteira entre o natural e o sobrenatural.²⁴ Na definição do clérigo Geraldo de Gales, em 1188, é algo que provoca estupor.²⁵ Para o inglês Gervais de Tilbury, por volta de 1210, “é o que escapa à nossa compreensão: o que faz o maravilhoso é nossa impotência em dar conta da causa do fenômeno”.²⁶

Tais considerações são importantes para o estudo da Cocanha por duas razões. Primeira, porque como notou Dominique Boutet, “todos os *fabliaux* repousam em certa medida no inverossímil, isto é, no fundo, na irrupção do excepcional no cotidiano”.²⁷ Segunda, porque como lembra acertadamente Anita Guerreau-Jalabert, todo estudioso deve ver o maravilhoso não como manifestação literária exótica, mas como elemento pleno de significação histórica e social.²⁸ É precisamente isso que pretendemos fazer com o chamado *fabliau da Cocanha*, que a seguir transcrevemos e traduzimos para depois podermos analisar.²⁹

*Or entendez qui estes ci,
Tuit devez estre mi ami
Et honorer con vostre pere,
S'est bien droiz et reson*

[que pere 4

Escute agora quem está aqui.
Todos devem ser meus amigos
E me honrar como seu pai,
Pois é correto e lógico que
[apareça

*Li granz sens que Diex
[m'a doné;*

*Mes ainz quel vous aie conté,
I porrez vous tel chose oïr
Qui mout vous fera resjoïr.*

8

A grande sabedoria que Deus
[me deu,

Antes de contar
O que vocês escutarão e
Muito os alegrará.

*N'est mie trop granz mes aages,
Por ce ne sui je pas mains sages.
Une chose poez savoir:
Qu'en grant barbe n'a pas*

[savoir 12

Não tenho muita idade, mas
Nem por isso sou menos sábio.
Uma coisa vocês devem saber:
Barba grande não significa
[sabedoria;

*Se li barbé le sens seüssent,
Bouc et chievres mout en eüssent.*

Se os barbados fossem sábios
Bodes e cabras também o
[seriam.

*A la barbe ne haez mie,
Tels l'a grant n'a de sens demie: 16*

Não valorizem a barba,
Pois muitos a têm grande, mas
[a inteligência pequena:

*Assez ont de sens li jone homme.
Entor l'apostoile de Romme
Alai por penitance querre,
Si m'envoia en une terre 20*

O jovem é muito sensato.
Ao apóstolo de Roma
Fui pedir penitência,
Ele me enviou a uma terra

*La ou je vi mainte merveille:
Or oiez comment s'apareille
Li pueples qui ou país maint.
Je cuit que Diex et tuit si saint 24*

Onde vi muitas maravilhas:
Agora ouçam como são
Os habitantes daquele país.³⁰
Creio que Deus e todos os
[seus santos

L'ont miex beneïe et sacree

Abençoaram-na e sagraram-na
[mais

*Que il n'ont une autre contree.
Li país a a non Cocaingne;*

Que qualquer outra região.
O nome do país é Cocanha;

<i>Qui plus i dort, plus i gaaigne :</i>	28	Lá, quem mais dorme mais [ganha:
<i>Cil qui dort jusqu'a mièdi Gaaingne.v. sols et demi. De bars, de saumons et d'aloses Sont toutes les mesons</i>		Quem dorme até ao meio-dia Ganha cinco soldos e meio. ¹¹ De barbos, salmões e sáveis São os muros de todas as casas;
	[encloses; 32	
<i>Li chevron i sont d'esturjons, Les couvertures de bacons, Et les lates sont de saussices. Mout a ou país de delices,</i>	36	Os caibros lá são esturjões, Os telhados de toicinho, As cercas são de salsichas. Existe muito mais naquela [terra de delícias,
<i>Quar de hastes et de cours os I sont li blé trestuit enclos;</i>		Pois de carne assada e presunto São cercados os campos de [trigo;
<i>Par les rues vont rostissant Les crasses oies et tournant</i>	40	Pelas ruas vão se assando Gordos gansos que giram
<i>Tout par eles, et tout adés Les siut la blanche aillie après, Et si vous di que toutes voies</i>		Sozinhos, regados Com branco molho de alho. Digo ainda a vocês que por [toda parte,
<i>Par les chemins et par les votes</i>	44	Pelos caminhos e pelas ruas,
<i>Trueve l'en les tables assises, Et desus blanches napes mises, S'i puent et boivre et mangier Tuit cil qui vuelent sanz</i>		Encontram-se mesas postas Com toalhas brancas, Onde se pode beber e comer Tudo o que se quiser sem [problema;
	[dangier; 48	
<i>Sanz contredit et sanz desfensse Prent chascuns quelques son [cuer pensse, Li uns poisson, li autres char; S'il en voloit chargier.j. char</i>	52	Sem oposição e sem proibição Cada um pega tudo o que seu [coração deseje, Uns, peixe, outros, carne; Se alguém quer carne
<i>Si l'avroit il a son talant; Char de cerfou d' oisel volant</i>		Basta pegar a seu bel-prazer; Carne de cervo ou de ave,

<i>Qui veut en rost, qui veut en pot Ne ja n'i paieront escot</i>	56	Assada ou ensopada, Sem pagar nada
<i>N'après mangier n'i conteront Ausi comme en cest país font. C'est fine veritez provee Qu'en la terre beneüree</i>	60	Mesmo após a refeição. É assim nesse país. É pura e comprovada verdade Que na terra abençoada
<i>Cort une riviere de vin, Si arrivent li mazerin</i>		Corre um riacho de vinho. As canecas aproximam-se dali [por si sós,
<i>Et li voirre i vont arrivant, Et li hanap d'or et d'argent.</i>	64	Assim como os copos E as taças de ouro e prata.
<i>Cele riviere que je di Est de vin vermeil dusqu'en mi, Du meillor que l'en puist trover En Biauxne, ne de la la mer;</i>	68	Este riacho do qual falo É metade de vinho tinto, Do melhor que se pode achar Em Beaune ou no além-mar;
<i>Et d'autre part est de blanc vin</i>		A outra parte é de vinho [branco,
<i>Le meillor et tout le plus fin Qui onques creüst a Auçuerre, A Rocele, ne a Tonnuerre.</i>	72	Melhor e mais fino Que o produzido em Auxerre, La Rochelle ou Tonnerre. ³²
<i>Et qui que veut, si s'en acoste, Prendre en puet en mi et encoste.</i>		Quem quiser é só chegar, Pegar pelo meio ou pelas [margens,
<i>Et boivre par mi et par tout Sanz contredit et sanz redout,</i>	76	E beber em qualquer lugar Sem oposição e sem medo,
<i>Ne ja n'i paiera denier. La gent n'i sont mie lanier, Ainçois i sont preu et cortois.</i>		Sem pagar sequer uma moeda. ³³ As pessoas lá não são vis, São pelo contrário [virtuosas e cortesias.
<i>.vj. semaines a en.j.mois,</i>	80	Seis semanas tem lá o mês,
<i>Et.iiij. pasques a en l'an, Et.iiij. festes saint Jean, Et s'a en l'an.iiij. vendenges, Toz jors festes et diemenches,</i>	84	Quatro Páscoas tem o ano, E quatro festas de São João. Há no ano quatro vindimas, Feriado e domingo todo dia,

<i>.iiij. toz sainz, .iiij. noez,</i>	Quatro Todos os Santos, [quatro Natais,
<i>Et .iiij. chandeliers anvez,</i>	Quatro Candelárias anuais,
<i>Et .iiij. quaresmiais prenanz,</i>	Quatro Carnavais,
<i>Et .j. quaresme a en .xx. anz,</i>	88 E Quaresma, uma a cada vinte [anos, ³⁴
<i>Et cil est a juner si bons Que chascuns i a toz ses bons; Des le matin jusqu'après nonne</i>	Quando é agradável jejuar Pois todos mantêm seus bens; Desde as matinas até depois [da nona ³⁵
<i>Menjue [on] ce que Diex li done.</i>	92 Come-se o que Deus dá,
<i>Char ou poisson ou autre chose, Que nus desfendre ne lor ose. Ne cuidiez pas que ce soit gas, Ja n'iert ne si haut ne si bas</i>	96 Carne, peixe ou outra coisa. Ninguém ousa proibir algo. Nãoensem que é piada, Ninguém, de qualquer [condição,
<i>Qui de jeüner soit en paine: .iiij. jors i pluet en la semaine Une ondee de flaons chaus Dont ja ne cheveluz ne chaus</i>	100 Sofre em jejuar: Três dias por semana chovem Pudins quentes Para cabeludos ou calvos,
<i>N'ert destornez, jel sai de voir; Ainz en prent tout a son voloir; Et tant est li país pleniers Que les borsees de deniers</i>	104 Para todos, eu sei porque vi. Ali pega-se tudo à vontade. O país é tão rico Que bolsas cheias de moedas
<i>I gisent contreval les chanz; De marbotins et de besanz I trueve l'en tout por neent; Nus n'i achate ne ne vent.</i>	108 Estão jogadas pelo chão; Morabitos e besantes ³⁶ Estão por toda parte, inúteis: Lá ninguém compra nem vende.
<i>Les fames i par sont tant beles, Les dames et les damoiseles Prent chascuns qui afere en a,</i>	As mulheres dali, tão belas, Maduras e jovens, ³⁷ Cada qual pega a que lhe [convém,
<i>Ja nus ne s'en coroucera,</i>	112 Sem descontentar ninguém.
<i>Et si en fet a son plesir Tant comme il veut et par loisir;</i>	Cada um satisfaz seu prazer Como quer e por lazer:

<i>Ja por ce n'en seront blasmees,</i>	Elas não serão por isso
<i>Ainz en sont mout plus</i>	[censuradas,
[honorees. 116	Serão mesmo muito mais
	[honradas.
<i>Et s'il avient par aventure</i>	E se acontece porventura
<i>C'une dame mete sa cure</i>	De uma mulher se interessar
<i>A j. homme que ele voie,</i>	Por um homem,
<i>Ele le prent en mi la voie</i>	120 Ela o pega no meio da rua
<i>Et si en fet sa volenté.</i>	E ali satisfaz seu desejo.
<i>Ainsi fet l'uns l'autre bonté.</i>	Assim uns fazem a felicidade
	[dos outros.
<i>Et si vous di par verité</i>	E digo a verdade a vocês,
<i>Qu'en cel país beneüre</i>	124 Nesta terra abençoada
<i>A drapiers qui mout sont cortois,</i>	Há tecelões muito corteses,
<i>Quar il departent chascun mois</i>	Pois todo mês distribuem
<i>Volentiers et a bone chiere</i>	De bom grado e com prazer
<i>Robe de diverse maniere;</i>	128 Roupas de diversos tipos;
<i>Qui veut s'a robe de brunete,</i>	Quem quiser tem roupa de
	[brunete, ³⁸
<i>D'escarlade ou de violete,</i>	De <i>escarlade</i> ou de <i>violete</i> ,
<i>Ou biffe de bone maniere,</i>	Ou de <i>biffe</i> de boa qualidade, ³⁹
<i>Ou de vert, ou de saie</i>	Ou de <i>vert</i> ou de <i>saie</i> escura. ⁴⁰
[entiere	132
<i>Ou drap de soie alixandrin,</i>	Ou de seda alexandrina,
<i>De roié ou de chamelin.</i>	De tecido listado ou de
	[chamelin, ⁴¹
<i>Que vous iroie je contant?</i>	O que mais irei contar?
<i>Diverses robes i a tant</i>	136 Existem lá tantas roupas
<i>Dont chascuns prent a sa devise.</i>	Das quais se pega à vontade,
<i>Li uns vaire, li autres grise,</i>	Umas de cor, outras cinzas,
<i>Qui veut s'a d'ermine forree.</i>	E, para quem quer, forradas
	[de arminho.
<i>La terre est si beneüree</i>	140 A terra é tão feliz
<i>Qu'il a uns cordoaniers</i>	Que tem sapateiros
<i>Que je ne tieng mie a laniers,</i>	Que não considero
	[desprezíveis,

<i>Qui sont si plain de grant solaz Qu'il departent soullers a laz</i>	144	Pois cheios de delicadeza Distribuem calçados com [cadaço,
<i>Housiaus et estivaus bien fais; Qui veut si les a en biaïs. Estrois es piez et bien chauganz. S'il en voloit le jor.iiij. cenz</i>	148	Botas e botinas bem-feitas; Quem quiser as terá, Bem moldadas aos pés. Se quiser, trezentas delas [por dia
<i>Et encor plus, ses avroit il: Tels cordoaniers i a il. Encore i a autre merveille, C'onques n'oïstes sa pareille.</i>	152	Ou mesmo mais, obterá: Tais sapateiros existem lá. Há ainda outra maravilha. Vocês jamais ouviram coisa [semelhante:
<i>Que la fontaine de Jouvent Qui fet rajovenir la gent. I est, et plusor autre bien. Ja n'i avra, ce sai je bien.</i>	156	A Fonte da Juventude Que rejuvenesce as pessoas, E traz outros benefícios. Lá não haverá, bem o sei,
<i>Homme si viel ne si flori, Ne si vielle fame autressi, Tant soit chanue ne ferranz, Ne viegne en l'age de.xxx. ans,</i>	160	Homem tão velho ou tão [encanecido, Nem mulher tão velha que, Tendo cãs ou cabelos grisalhos, Não volte a ter trinta anos [de idade, ⁴²
<i>S'a la fontaine puet venir; Ilueques puet rajovenir Cil qui conversent ou païs. Certes mout est fols et naïs</i>	164	Se à fonte puder ir; Lá podem rejuvenescer Aqueles que moram no país. Certamente é muito louco e [ingênuo
<i>Qui en cel païs entrer puet, Quant il i est, s'il s'en remuet. Je meïsmes, ce sai de voir, M'en puis mout bien apercevoir.</i>	168	Quem pôde entrar naquela [terra E de lá saiu. Eu mesmo o sei, Posso entender isso muito [bem,
<i>Por fol me tieng et je si fui</i>		Pois fui louco

<i>Quant onques du païs me mui;</i> <i>Mes je ving ça mes amis querre</i> <i>Por la mener en cele terre,</i>	172	Quando de lá saí; Mas meus amigos eu queria Para aquela terra levar,
<i>Se je peüssse, ensamble o moi.</i> <i>Mes onques puis entrer n'i poi</i>		Junto comigo, se pudesse. Mas desde então não posso lá [entrar.
<i>Ou chemin que lessié avoie,</i> <i>Ne ou sentier, ne en la voie</i>	176	O caminho que seguira, Nem a trilha, nem a estrada,
<i>Ne poi je entrer onques puis.</i> <i>Et des que je entrer n'i puis,</i> <i>N'i a mes que du conforter.</i> <i>Mes une rien vous vueil conter:</i>	180	Jamais pude encontrar. E como não posso voltar, Não tenho como me consolar. Por isso uma coisa vou lhes [dizer:
<i>Esgardez quant vous estes bien,</i> <i>Ne vous mouvez por nule rien.</i> <i>Qu'il ne vous en meschiee ausi.</i> <i>Quar je ai maintes foiz oï</i>	184	Se vocês estão bem, Não mudem por nada, Senão podem acabar mal. Pois como ouvi muitas vezes
<i>En.j. proverbe que l'en trueve:</i> <i>Qui bien est, qu'il ne se</i> [remueve, <i>Que li gaains seroit petis;</i> <i>Ce nous raconte li escrits.</i>	188	Em um provérbio. "Quem está bem não muda, Pois pouco ganhará"; Eis o que nos ensina o texto. ⁴³

Explicit de Cocaingne

Fim da Cocanha

Ainda que esse país maravilhoso tenha sido sem dúvida uma criação medieval,⁴⁴ seu material constitutivo é muito antigo. Na verdade, toda manifestação utópica é fundamentalmente um produto coletivo e de longa gestação, mesmo quando seu registro literário definitivo seja devido a uma individualidade bem conhecida num momento histórico bem preciso. Os relatos que falam em uma terra perfeita, em especial abundante, preocupação de todas as sociedades pré-industriais, existem desde os primeiros tempos históricos. Eles provavelmente expressavam lembranças da memória coletiva sobre a época dos caçadores-coletores mesolíticos.⁴⁵ Das variadas heranças culturais que se reuniram no relato sobre a Cocanha literarizado no século XIII, lem-

bremos as principais, sem nos preocuparmos com os complexos fenômenos de aculturação.⁴⁶

O que mostramos a seguir não é uma listagem exaustiva das referências míticas e literárias contidas no *fabliau da Cocanha*, mas apenas alguns exemplos do seu caráter de mosaico textual. Na montagem desse mosaico, diversas peças foram transmitidas oralmente e outras literariamente, sendo impossível identificar a origem e trajetória de cada fragmento. De muitos deles não temos conhecimento de registros escritos medievais, o que não significa que eles não tenham existido e não tenham chegado através dessa forma até o nosso texto. De muitos outros conhecemos diversos registros literários,⁴⁷ o que não significa que os autores do *fabliau* tenham necessariamente tido contato direto com aquele material. Assim, ainda que importante, o jogo da intertextualidade e da intervocalidade não é nosso objetivo neste capítulo. É quase impossível tentar acompanhar esse processo num texto como o da Cocanha, devido àquilo que Vladimir Propp chamou de “lei da permutabilidade”: as partes constitutivas de um conto maravilhoso podem ser transportadas para outros sem alteração.⁴⁸

Naquele processo formativo o primeiro espaço cultural a considerar é o do Antigo Oriente Médio. O célebre *Poema de Gilgamesh*, mais ou menos de 2500 a.C., afirma que antes do Dilúvio, para que os deuses distraiam os homens, “choverá abundância, os mais seletos pássaros, os mais deliciosos peixes, as mais ricas colheitas. Ao amanhecer choverá pães e ao entardecer haverá abundância de trigo”.⁴⁹ Assim como a “maravilha incomparável” da Cocanha é uma Fonte da Juventude (*FC* vv. 151-152), o grande objetivo de Gilgamesh era conseguir no fundo do mar a planta da juventude e da imortalidade, chamada *shibu issahir*, “o velho rejuvenesce”. Porém, depois de obtê-la, ele não a comeu imediatamente, querendo antes dividi-la com seus súditos, o que permitiu que a serpente lhe roubasse a planta.⁵⁰

O mesmo ocorreu com o poeta da Cocanha, que tinha a Fonte da Juventude ao seu alcance, mas que, ao pretender levar para lá seus amigos, deixou o país maravilhoso e nunca mais encontrou o caminho de volta (*FC* vv. 161-179). Assim como o herói sumério chorou e lamentou longamente a perda da eterna juventude,⁵¹ pela mesma razão o cantor da Cocanha não conseguiu se consolar e insistiu para ninguém abandonar as boas coisas já possuídas (*FC* vv. 179-187). Outro poema mesopotâmico, de mais ou menos 1500 a.C., descreve também um país

perfeito, a Terra de Dilmun, região cheia de cereais, isenta de doenças e de morte, onde havia paz entre o lobo e o cordeiro.⁵²

O segundo âmbito cultural, bem mais importante para a constituição da Cocanha, foi o greco-romano.⁵³ Ali o ponto de partida foi a famosa descrição que Hesíodo fez da “raça de ouro”, que vivia sem conhecer a velhice, alegrando-se em festas e beneficiando-se de grande fartura, com a terra fornecendo espontânea e generosamente seus frutos.⁵⁴ Platão, entre muitos outros, retomou a idéia, insistindo que naquela época não havia propriedade privada, a terra produzia frutos em “quantidades ilimitadas”, as pastagens alimentavam todo tipo de gado, havia vastos bosques, a água era abundante.⁵⁵ Ainda que inferior àquela primeira raça, tempos depois os heróis que habitavam a Ilha dos Bem-Aventurados também viviam com abundância, recebendo o “doce fruto/ [que] traz três vezes ao ano a terra nutriz”.⁵⁶

Em meados do século V a.C., apareceram três antecedentes ainda mais claros da Cocanha. Um texto dizia ter existido na Idade de Ouro riachos de vinho, pães que disputavam entre si para serem devorados pelos humanos, peixes que se dirigiam às casas, fritavam-se sozinhos e colocavam-se nos pratos, um rio de sopa que trazia pedaços quentes de carne para as mesas colocadas às suas margens, cotovias assadas que voavam em direção às bocas.⁵⁷ Outro texto falava de mesas que se punham sozinhas, garrafas que se inclinavam para servir seu conteúdo, peixes que se fritavam por iniciativa própria.⁵⁸ Outro autor via a Idade de Ouro como época caracterizada por chuva de vinho e por árvores que no lugar de folhas tinham tripas de cabrito assadas, calamares e aves cozidas.⁵⁹

Ainda no século V a.C., Eurípides afirmava que as Mênades, seguidoras de Dioniso, com o toque de uma varinha mágica da qual sai mel, fazem brotar água da pedra e tiram vinho e leite do solo.⁶⁰ No século seguinte, Teopompo de Quios falava da terra de Eusébia, tão pródiga que produz muito sem necessidade de trabalho humano.⁶¹ Em meados do século II a.C., Iâmbulo descrevia as Ilhas Afortunadas como um local de comunismo sexual e de fartura, no qual a terra produz todo o necessário sem cultivo.⁶² Cem anos depois Horácio traçava um quadro semelhante daquelas ilhas, nas quais a terra produz tudo sem trabalho, a vinha floresce sozinha, o mel escorre do tronco do carvalho, as cabras levam seu leite até os jarros, os ursos não rugem, não há víboras, a temperatura é sempre agradável.⁶³

Seu contemporâneo Virgílio — um dos autores pagãos mais conhecidos e apreciados pelos medievais, que o consideravam um profeta cristológico⁶⁴ — descrevia a Idade de Ouro como uma época em que a terra produzia sem cultivo plantas aromáticas como o nardo e a colocásia, plantas alimentícias como o trigo e a uva, e mesmo os animais eram especiais, como cabras que iam até as casas dos homens oferecer seus úberes cheios de leite, e como carneiros de lãs coloridas.⁶⁵ Poucas décadas depois, Ovídio descrevia aquela época mítica como uma eterna primavera: a terra dava abundantes colheitas sem precisar ser cultivada, corriam rios de leite e de néctar, as folhas das árvores destilavam mel.⁶⁶ Um século mais tarde, Luciano retomava o tema e atribuía à Ilha dos Bem-Aventurados 365 fontes de água, 365 de mel, quinhentas de mirra, sete rios de leite e oito de vinho.⁶⁷

Outros traços da Cocanha também estavam presentes na literatura clássica. A Fonte da Juventude tinha um curioso antecedente registrado por Pausânias, no século II, segundo o qual todo ano a deusa Hera banhava-se na fonte Calatos para recuperar a virgindade.⁶⁸ Mas a preocupação com o tema da conservação da juventude era bem anterior: Aristófanes falara num cozimento mágico que rejuvenesce e embeleza;⁶⁹ Teopompo de Quios descrevera a terra dos Méropes onde existem árvores cujos frutos rejuvenescem seus consumidores.⁷⁰ Outro elemento estava na recomendação imobilista feita por Píndaro — “A mais louca espécie entre os homens/ É a daqueles que desprezam o que têm ao lado e miram apenas longe/ À caça do inconsistente com vãs esperanças”⁷¹ — semelhante àquela com que se fecharia o texto medieval (*FC* vv. 186-187). Platão também registrara a existência de um provérbio de mesmo teor, que ensinava “não mover o que não se move ou não se deve mover”.⁷²

A inexistência de propriedade privada e a presença de liberdade sexual, características da Cocanha, tinham um modelo de prestígio na *República* platônica, que via na estreita interligação desses dois fatores o fim dos sentimentos mesquinhos, pessoais e patrimoniais.⁷³ Assim como séculos depois o poeta do *fabliau da Cocanha* perderia aquele mundo perfeito por ter ultrapassado suas fronteiras (*FC* vv. 164-177), textos romanos atribuíam o fim da Idade de Ouro ao fato de os homens de então terem buscado outros espaços, terem desejado conhecer outras terras.⁷⁴ O mundo ideal, na Antiguidade e na Idade Média, era concebido como autárcico e isolado.

Uma terceira fonte importante para os relatos sobre a Cocanha foi a cultura judaica veterotestamentária, canônica e apócrifa. Sabe-se hoje que essa cultura esteve, em boa parte da Idade Média, muito próxima à cultura cristã ocidental, com a qual mantinha estreitas relações. Apenas com as transformações estruturais ocorridas na Europa cristã a partir de fins do século XI é que começou a se desenvolver o sentimento anti-semita e a crescente rejeição recíproca. Porém, naquele momento, vários elementos culturais judaicos já estavam assimilados pelo imaginário cristão. Inclusive, no que diz respeito à formação da Cocanha, relatos de cunho milenarista. Todos eles partiam do texto bíblico, segundo o qual fora do Éden a terra produz espinhos e abrolhos e o homem só come “com o suor do rosto”.⁷⁵ Daí a busca por uma terra de fartura, “onde corre leite e mel”.⁷⁶

Terra, acreditava-se, que seria descoberta ao menos nos últimos tempos, com a vinda do Messias. Para um texto do século II a.C., que gozou de grande popularidade na Idade Média cristã, a terra então “dará ilimitadamente aos mortais o melhor trigo, vinho e azeite, e ainda, procedente do céu, uma deliciosa bebida de mel; e brotarão doces fontes de leite branco”, além de muitos frutos e grandes rebanhos.⁷⁷ Um pouco depois, por volta de 130 a.C., outro apócrifo descrevia a era messiânica como aquela na qual os homens vivem mil anos, mantendo-se sempre jovens e saudáveis.⁷⁸ Para outro texto, da passagem do século I ao II, na época messiânica cada videira produzirá mil vides, cada vide mil cachos, cada cacho mil uvas, cada uva trezentos litros de vinho.⁷⁹ A mesma idéia aparece ainda em outro apócrifo, um pouco posterior, do século II, segundo o qual cada semente plantada produzirá então mil frutos.⁸⁰

Textos do Antigo Testamento foram utilizados pelo autor do *fabliau da Cocanha* não apenas de forma direta, mas também por inversão. Muito já se debateu sobre o caráter paródico dos *fabliaux*,⁸¹ mas pouco se pensou o relato sobre a Cocanha por este ângulo, talvez por se resistir a considerá-lo representante daquele gênero literário. De qualquer forma, parece-nos evidente que assim como com frequência os *fabliaux* parodiavam a estrutura dos *exempla*, o poeta da Cocanha fez o mesmo com alguns livros sapienciais da Bíblia, cheios de intenções exemplares e moralizadoras. Até porque existiam antecedentes para tanto. O mais influente deles era a célebre *Coena Cypriani*, homilia

paródica que, a partir dos relatos bíblicos de banquete e de embriaguez, reuniu todas as personagens sagradas em uma grande bebedeira.⁸²

Continuando essa rica tradição paródica medieval, logo no seu prólogo o autor do *fabliau* inverte derrisoriamente o prólogo dos Provérbios bíblicos. Enquanto neste um homem maduro e sábio, supostamente Salomão, dá conselhos que podem “ensinar sagacidade aos simples, saber e reflexão ao jovem”, o texto da Cocanha nega essa sabedoria aos mais velhos.⁸³ O texto bíblico recomenda modéstia — “não te consideres sábio a teus próprios olhos” (Pr 3,7); “não exaltes a ti mesmo” (Eclo 1,38) — o poeta do *fabliau* faz o oposto: “é correto e lógico que apareça/ A grande sabedoria que Deus me deu” (FC vv. 4-5). O autor hebraico insiste longamente sobre a obrigação de se honrar o pai, o jovem poeta medieval afirma que todos os ouvintes de seu *fabliau* devem honrá-lo como pai.⁸⁴

Enquanto os textos veterotestamentários recomendam a monogamia, o conto medieval propõe a liberdade sexual.⁸⁵ Os primeiros valorizam as virtudes e não a beleza física da mulher, o segundo faz o contrário.⁸⁶ Aqueles aconselham a não vagar o olhar pelas ruas e a resistir à beleza feminina, o outro afirma que as mulheres da Cocanha são muito belas e podem ser vistas e possuídas nas ruas da cidade.⁸⁷ Ou seja, invertendo a moral judaico-cristã fundamentada no “refreia sua concupiscência”, a moral cocaniana baseia-se no princípio do “satisfaz seu desejo”.⁸⁸

Enquanto o texto veterotestamentário ataca seguidamente a ociosidade, o relato cocaniano a exalta: “Quem mais dorme mais ganha”.⁸⁹ Se para a moral bíblica somente o trabalho alimenta o homem,⁹⁰ na Cocanha tudo está à disposição sem esforço. No primeiro quadro de valores, os resultados obtidos pelo trabalho duro e contínuo levam a hábitos moderados e reprimem a voracidade.⁹¹ No segundo, a ociosidade com abundância valoriza o “bel-prazer”, que torna a Cocanha uma “terra tão feliz” (FC v. 140). Essa oposição aparece especialmente nos prazeres da mesa, negados pela Bíblia — por exemplo, “não fiques no meio de bebedores de vinho e de comedores de carne” (Pr 23,20) — e exaltados longamente pelo *fabliau da Cocanha* (FC vv. 31-77, 88-101). Este descreve orgulhosamente a variedade e fartura do vestuário e dos calçados na Cocanha (FC vv. 129-149), aquela recomenda: “não te vanglories das roupas que vestes” (Eclo 11,4).

Enquanto o texto hebraico elogia os cabelos brancos, símbolo de sabedoria e justiça, o medieval celebra a Fonte da Juventude que impede a existência deles.⁹² Se no mundo terreno, em decorrência do pecado, “toda carne envelhece”, todo homem “como a flor nasce e logo murcha”, na Cocanha ninguém tem mais do que trinta anos de idade.⁹³ Se o ideal de vida para o autor sagrado era envelhecer no trabalho (Eclo 11,20), para o poeta medieval era se manter jovem na ociosidade. O primeiro autor vê as condições materiais como decorrentes das morais: uma boa esposa multiplica os dias do marido (Eclo 26,1.26). O outro acredita que a vida material é explicada por comportamentos materiais: o que prolonga o número de dias das pessoas é a Fonte da Juventude.

Também nas imagens de abundância, o *fabliau da Cocanha* baseia-se em passagens bíblicas, alterando porém seu sentido ao lhes atribuir um caráter hedonista. A chuva de maná, pão, carne e aves que Deus mandou ao seu povo durante a travessia do deserto (Sl 77,24-27), foi parodiada no *fabliau* pela chuva de pudins que cai na Cocanha durante a Quaresma (FC vv. 96-99). Esta não é uma festa de jejum, e sim de fartura, como no restante do ano. Na verdade, as festas são tantas que, banalizadas, têm seu sentido esvaziado. Lá um dia é igual ao outro, todos dedicados aos prazeres e aos festejos (FC vv. 80-87), ao contrário do calendário estabelecido por Deus, que considera “um dia superior a outro”, isto é, algumas datas festivas e outras não (Eclo 33,7-9).

Mas a maior inversão de sentido talvez esteja na adoção literal de certas passagens bíblicas, que ao serem descontextualizadas têm seu significado alterado. É o caso, por exemplo, dos prados verdejantes, mesas preparadas, copos transbordantes, descrição que o Salmo 22 utiliza para se referir metaforicamente ao Templo de Deus, e que no *fabliau* tornam-se indícios de abundância concreta. A afirmativa de que “não há nada melhor para o homem debaixo do sol que comer, beber e alegrar-se”, é para o pensador da Bíblia apenas uma etapa da argumentação antes de concluir pela futilidade e efemeridade de tudo, inclusive daquelas atividades.⁹⁴ No entanto, para o poeta anônimo que descreve a Cocanha, aquele versículo expressava a própria síntese do país maravilhoso.

O Cântico dos cânticos, devido ao seu clima sensual, foi objeto de inúmeras exegeses medievais, que viam nele uma alegoria das relações entre Cristo e a Igreja ou entre Deus e a alma do fiel. A mais importante dessas tentativas, a de São Bernardo, na primeira metade do século XII,

era possivelmente de conhecimento do poeta da Cocanha, contemporâneo ao desenvolvimento das escolas catedralícias e monásticas, ao surgimento das universidades e, assim, à ampla difusão dos estudos bíblicos e teológicos.⁹⁵ Ele, contudo, toma ao pé da letra o elogio à beleza da amada e sobretudo a exaltação dos prazeres materiais contidos no texto bíblico: “comei, bebei e embriagai-vos, amigos” (Ct 5,1).

A cultura céltica, dona de uma rica mitologia que tanto influenciou a Idade Média cristã, também possuía temas presentes no relato da Cocanha. Em primeiro lugar o tema alimentar, como mostram por exemplo diversos caldeirões da fartura e o célebre cesto de Gwydion, que podia fornecer “ao mundo inteiro toda comida” desejada.⁹⁶ Diversos relatos celtas falam de maçãs que alimentavam uma pessoa por muitos dias, sem se consumirem por mais que fossem comidas.⁹⁷ Nos domínios do deus Oengus, existem três árvores perpetuamente carregadas de frutos, um porco cozido sempre pronto para ser comido e um recipiente do qual a cerveja corre incessantemente.⁹⁸ Mais importantes e mais conhecidas eram as tradições sobre a ilha de Avalon, cuja natureza fornece espontaneamente cereais, uvas e árvores frutíferas, tudo com tanta fartura que no chão há frutas em vez de grama.⁹⁹

A seguir, aparecia com frequência na cultura céltica o tema da eterna juventude. Geralmente ele estava relacionado ao culto das fontes, pois acreditava-se que a água que brota das entranhas da terra procedia do mundo divino. Assim, atribuíam-se poderes mágicos a muitas fontes, como as de Avalon, cujas águas permitiriam ao ser humano viver além dos cem anos de idade.¹⁰⁰ Outros relatos falam de uma fonte da saúde que cura doenças e em certas condições ressuscita mortos, além de rejuvenescer.¹⁰¹ Outra fonte ainda tem a seu lado um vasilhame de prata e uma laje de mármore, de forma que se a água é deramada sobre a pedra cai uma forte chuva,¹⁰² símbolo de regeneração. Alguns países míticos da cultura céltica mantêm a juventude de seus habitantes independentemente de uma fonte. É o caso, por exemplo, do *Tír na n-Og*, “país da juventude”, conhecido através de manuscritos do século XII, mas talvez já presentes em textos anteriores.¹⁰³

A maior contribuição céltica para a formação da Cocanha estava porém na forte tradição de terras feéricas, plenas de maravilhas de todo tipo. Tradição aproveitada literariamente, entre outros, pelos relatos sobre Avalon e pelas aventuras de Guingamor. Contudo o país imaginário celta que mais possuía pontos de contato com a Cocanha

era a ilha à qual chegou o herói Bran. A primeira é terra de “muitas maravilhas”, a outra é “a terra mais maravilhosa” que existe.¹⁰⁴ Em uma há os vinhos mais finos que se pode encontrar, na outra bebe-se “um vinho excelente”.¹⁰⁵ Uma e outra são caracterizadas pela “abundância”.¹⁰⁶ Tanto na Cocanha quanto na ilha de Bran, o clima é eternamente bom.¹⁰⁷ Em ambas não há interditos sexuais.¹⁰⁸ A juventude eterna está presente num e noutro local.¹⁰⁹ Na Cocanha todos são “virtuosos e corteses”, na ilha de Bran não se ouve “palavra rude ou grosseira”.¹¹⁰ Uma é “terra tão feliz”, outra é “terra do prazer”.¹¹¹ Assim como o narrador da Cocanha foi “louco” de querer sair do país maravilhoso para buscar seus amigos, um companheiro de Bran, nostálgico de sua terra, fez a “grande loucura” de querer voltar para a Irlanda e perdeu para sempre o país perfeito.¹¹²

A civilização escandinava também conhecia temas míticos que direta ou indiretamente podem ter contribuído para o mosaico cultural que é o *fabliu da Cocanha*. Cristianizada apenas por volta do ano mil, a Europa do Norte manteve-se na Idade Média Central muito ligada à sua herança pagã. Tanto que seu principal cronista e poeta, o islandês Snorri Sturluson, ainda na primeira metade do século XIII reescrevia velhos relatos míticos escandinavos, indício de que eles continuavam presentes na cultura local apesar da evangelização. Relatos que no plano oral possivelmente difundiram-se junto com a intensificação das relações comerciais entre as regiões do mar Báltico e as do mar do Norte.

Entre tais narrativas estava aquela referente à deusa Idunn, que pela sua juventude (o nome deriva provavelmente de *id-ung*, “eternamente jovem”) e pelos seus costumes sexualmente livres lembra as mulheres da Cocanha. Ademais, Idunn possui uma maçã mágica que oferece aos deuses envelhecidos e graças à qual eles recuperam a juventude.¹¹³ Outro relato afirma que debaixo de cada uma das três raízes da Ygdrasil, árvore que sustenta o mundo, está uma fonte sagrada, entre elas a Urd, cuja água faz com que “todas as coisas que chegam à fonte se tornem brancas como a clara que está dentro da casca do ovo”,¹¹⁴ referência possivelmente relacionada à reconquista da juventude. Segundo outro relato, no Walhala, espécie de Paraíso dos guerreiros mortos em combate, a comida é interminável, independentemente do número de pessoas, pois consome-se a carne do javali Saehrímnir, que é cozido e consumido todo dia, mas que está sempre

inteiro.¹¹⁵ Como bebida, os guerreiros dispõem em enorme quantidade de hidromel saído das tetas da cabra Heidrún, que se alimenta com folhas da Ygdrasil.¹¹⁶

Contribuíram ainda para a construção do imaginário sobre a Cocanha os crescentes contatos que desde meados do século XI o Ocidente cristão mantinha com o mundo muçulmano. Contatos que não eram apenas de negação recíproca como freqüentemente se pensa, mas também de trocas culturais. Sobretudo na Península Ibérica e na Sicília, regiões ocidentais longamente ocupadas por seguidores do Islã. Mesmo no Oriente Médio, palco das Cruzadas, não deixou de existir um processo aculturativo, sobretudo em relação aos ocidentais que se estabeleceram nos territórios conquistados. Nesse processo de melhor conhecimento da cultura islâmica, sem dúvida foi importante a tradução do *Corão* para o latim, completada em 1143, e para o castelhano, possivelmente realizada na segunda metade do século XIII por ordem de Afonso X de Castela.

Ora, o livro sagrado muçulmano descreve o Paraíso de forma em vários pontos assemelhada à que seria adotada pelo poeta da Cocanha. Ou seja, um belo jardim de clima suave e agradáveis regatos,¹¹⁷ onde se vive com roupas de seda, pulseiras de ouro e pérolas, pratos, garrafas e taças de ouro, prata ou cristal, além de confortáveis leitos, sofás e tapetes.¹¹⁸ Ali os eleitos têm à sua disposição, sempre em abundância, bebidas provenientes de riachos de leite, de vinho, de mel e de água pura; a carne de aves que preferirem; frutos deliciosos cujos galhos se abaixam para serem colhidos sem esforço.¹¹⁹ E também uma fonte da eterna juventude, Salsabil ("fonte do Paraíso").¹²⁰ Para lhes fazer companhia há belas mulheres, amantes eternamente virgens.¹²¹ Segundo acrescentou em 1033 um poeta muçulmano, no Paraíso islâmico gordos gansos apresentam-se assados aos seus consumidores, e depois de devorados retomam a aparência anterior.¹²²

O sétimo espaço cultural que influenciou a concepção da Cocanha foi naturalmente a própria cultura cristã medieval. Mais particularmente, o nível que chamamos de cultura intermediária, em que se reúnem tanto as tradições folclóricas quanto as elaborações eruditas. Nível cultural no qual se reconhecem todos os segmentos sociais, e que é, dessa forma, o mínimo denominador comum de todos os membros da sociedade. Cultura intermediária que no processo formativo de determinada tradição, na seleção e fusão dos seus elementos constitu-

tivos, revela um ritmo mais lento que o da cultura erudita, porém mais acelerado que o da cultura vulgar.¹²³

Um elemento típico daquela cultura, e fortemente presente no ambiente de oralidade no qual nasceu e circulou por muito tempo o *fabliau*, é a sabedoria proverbial, muito considerada pelos medievais: “*beal proverbe fait a retenir*”, dizia-se no começo do século XIII.¹²⁴ Nesse século, quando as tradições orais sobre a Cocanha foram registradas por escrito, organizaram-se pelo menos dez coletâneas de provérbios, sete das quais francesas.¹²⁵ Dificilmente, portanto, o *fabliau da Cocanha* poderia ter ficado isento da riqueza paremiológica medieval. Em certa medida, talvez se aplique àquele texto a observação de Archer Taylor, segundo a qual em toda linguagem, “de duas frases, uma é provérbio, a outra não”.¹²⁶

Com efeito, logo nos primeiros versos daquele texto, ao fazer o elogio da juventude — “Barba grande não significa sabedoria” (*FC* v. 12) — o poeta anônimo baseava-se em algumas máximas da época.¹²⁷ Ao descrever a Cocanha como a terra na qual “Quem mais dorme mais ganha” (*FC* v. 27), ele seguia antigo provérbio grego (“a fortuna vem enquanto se dorme”) e invertia outro de sua própria época (“dorme demais quem nada faz”).¹²⁸ Ao falar das mulheres tão belas da Cocanha, que cada homem pega quando quer (*FC* vv. 109-111), o poeta acompanhava o provérbio segundo o qual “mulher bela é pouco casta”.¹²⁹ Aquela terra da abundância, de comida farta, de moedas espalhadas pelo chão, de roupas e sapatos distribuídos gratuitamente, era a concretização do adágio “cada um quer ter suas coisas”.¹³⁰ Se a Fonte da Juventude é a grande maravilha do país (*FC* vv. 151-155), é porque “pouco valem as riquezas se não se tem saúde”.¹³¹ A ciclotimia da sorte, freqüente na sabedoria proverbial — por exemplo, “após a chuva a bonança, após o bom tempo a chuva. Tais provérbios dizem a verdade” (*CB* 97,3) — é a própria síntese do que ocorreu ao poeta da Cocanha, peregrino que pôde conhecer aquela maravilha mas logo a perdeu.

Também a narrativa dessa perda estava de certa forma relacionada a diversos provérbios. O poeta que se considerara sábio no início do relato (*FC* vv. 9-17) reconhece depois que foi “louco” quando saiu da Cocanha (*FC* vv. 169-170), pois “louco é quem joga aos pés o que tem nas mãos”.¹³² Mas logo em seguida ele se justifica, dizendo que a intenção de sua saída tinha sido reencontrar os amigos e levá-los para aquele local (*FC* vv. 171-173). Ou seja, subjacentes a esses fatos

estavam conhecidos aforismos: “não existe ninguém tão sábio que não faça loucura”,¹³³ “não abandones teu amigo”,¹³⁴ “mais vale amigo próximo que dinheiro no bolso”.¹³⁵

De toda forma, foi ao pensar mais nos amigos do que em si mesmo que o poeta cometeu o desatino: “louco é aquele que se esquece”.¹³⁶ Por outro lado, ao deixar a Cocanha o poeta em certo sentido não perdia a Fonte da Juventude, já que recuperava suas amizades, e “amigo fiel é elixir da longa vida”.¹³⁷ O lamento pela perda da Cocanha exemplifica o conhecido “coisa perdida vale cem soldos”.¹³⁸ Por fim, o autor anônimo cita um provérbio no fecho de seu poema, afirmando que é esse o ensinamento essencial do texto: “Quem está bem não mude/ Pois pouco ganhará” (FC vv. 185-188).¹³⁹ Essa autocrítica aos impulsos da juventude e a esperança de vir a ganhar com tal lição parecem estar associadas a mais um dito popular: “aquilo que se aprende jovem se pratica quando velho”.¹⁴⁰

Relatos de tonalidade cocaniana sempre estiveram presentes na cultura cristã medieval. Em fins do século VI, por exemplo, Venâncio Fortunato, bispo de Poitiers, descrevia em termos pantagruélicos o banquete que lhe foi oferecido pela ex-rainha dos francos e futura santa, Radegunda:¹⁴¹ “os pratos cheios até as bordas de iguarias requintadas elevavam-se sobre a mesa como colinas. A mesa pareceu-me um vale com a toalha como grama, bordada por um córrego, tendo como rio torrentes de óleo onde nadavam peixes. Inicialmente me apresentaram as doces frutas que o vulgo chama de pêssegos. Não se cansavam de mos dar e eu não me cansava de comê-los. [...] Logo fiquei com o ventre empinado como o de uma mulher preste a dar à luz [...]. O trovão ribombava no meu ventre com recuos diversos, os ventos do norte e do sul revolviam as minhas entranhas”.

Pouco depois, em princípios do século VII, o bispo de Sevilha atribuiu às Ilhas Afortunadas, que ele nega serem o Paraíso, uma farta produção espontânea de variados frutos, vinhas que crescem sem necessidade de cultivo, cereais e legumes que nascem no lugar de grama e ervas daninhas.¹⁴² No século IX um banquete paradisíaco semelhante ao presenciado pelo bispo de Poitiers era descrito pela *Coena Cypriani*.¹⁴³ Na primeira metade do século XII o monge Arnaldo de Bonneval, mestre da famosa escola de Chartres, falava no Paraíso como “uma espécie de país da Cocanha cristão”, na definição de George Boas.¹⁴⁴

A partir de conhecidas passagens bíblicas,¹⁴⁵ pensava-se que no Oriente havia riachos de leite e de mel, idéia que aparece por exemplo em um dos registros do discurso papal que prega a Cruzada (1095)¹⁴⁶ e na carta que o mítico Preste João teria enviado ao imperador bizantino (c. 1160).¹⁴⁷ O sonho coletivo de fartura manifestava-se na primeira metade do século XII tanto entre os seguidores do herege Eudes d'Etoile,¹⁴⁸ quanto na narrativa monástica sobre a viagem de São Brandão.¹⁴⁹ O tema da comida inesgotável continuava presente nas décadas seguintes. Em meados do século XIII, uma narrativa de milagre compilada pela popular *Legenda Aurea* contava que São Germano, para recompensar o humilde pastor que matara seu único animal para alimentá-lo, recolheu a pele e os ossos do animal devorado e ressuscitou-o.¹⁵⁰

O tema alimentar também estava presente em todos os relatos sobre o Graal, e pode-se mesmo pensar que parte da popularidade deles devia-se a isso. Na versão de Chrétien de Troyes (c. 1185), a cada novo prato servido no farto banquete, vê-se passar o Graal pela sala.¹⁵¹ Na versão de Wolfram von Eschenbach (1200-1210), a descrição é mais explícita, afirmando que do Graal saíam "pratos quentes e frios, pratos conhecidos e desconhecidos, carne de animais domésticos e de caça. [Ele era] uma cornucópia de abundância de todas as delícias deste mundo, e que quase se pode comparar aos esplendores do Paraíso. De pequenas taças de ouro pegavam-se os condimentos adequados a cada prato: molho salgado, pimenta, molho de frutos silvestres. Qualquer que fosse a bebida desejada, vinho de amora, vinho de uva, sinopel vermelho, obtinha-se graças às virtudes do Graal".¹⁵² Na versão de Robert de Boron (1212), atribui-se ao Graal a sobrevivência de José de Arimatéia durante seu longo período de prisão, e também o fim da grande fome que atingia toda uma região devido à má colheita.¹⁵³ Na versão cisterciense (1225), afirma-se que "logo que ele [o Graal] passava diante das mesas, estas ficavam repletas da comida que cada um desejava".¹⁵⁴

Outro indício da relação entre Graal e Cocanha está em um terreno delicado mas rico de informações, o etimológico. A palavra "cocanha", de origem muito discutida, pode ter vindo de um termo provençal designativo da casca de certos alimentos ou de um tipo de pão doce.¹⁵⁵ A palavra "grail", como Rita Lejeune mostrou, também é proveniente da área occitana, onde tinha sentido alimentar, o que influenciou Chrétien de Troyes e Wolfram von Eschenbach a representarem aquele objeto

como prato.¹⁵⁶ Ou seja, as duas palavras seriam originárias do Sul francês, seriam desde o início símbolos de abundância, teriam sido importadas pelo Norte europeu na segunda metade do século XII (uma em poema goliardo de 1164, outra na obra de Chrétien, em 1185).

Contudo, tais palavras foram aos poucos ganhando novas acepções. Talvez devido à sua natureza vulgar (objeto perecível, de consumo rápido), “cocanha” pôde ser transformada em local de abundância e de prazeres materiais, o que a diferenciava do Paraíso eclesiástico e lhe dava contornos pagãos e mesmo anticristãos. Talvez favorecida pela Cruzada Albigense (que tornou ortodoxos significados heréticos do objeto) e pela evolução litúrgica da época (revalorização da eucaristia, tornada obrigatória anualmente a partir de 1215), “graal”, devido à sua natureza nobre (bem durável, objeto geralmente de luxo), pôde se tornar uma palavra cristianizada, designando o cálice que recolhera o sangue de Cristo crucificado e assim, por extensão, o cálice da missa.

A narrativa cocaniana cruzava-se ainda com outros exemplos de fartura inesgotável e inexplicável, ligados ao velho tema do mundo às avessas. Da mesma maneira que na Cocanha chovem pudins três vezes por semana durante a Quaresma (FC vv. 98-99), em uma ilha do império de Preste João chove maná duas vezes por semana durante todo o ano.¹⁵⁷ A abundância caracteriza, aliás, todas as regiões do império, tanto que na corte daquele rei-sacerdote todo dia comem pelo menos 30 mil pessoas.¹⁵⁸ Isto é, o correspondente, naquele momento da história ocidental, à população total de cidades como Bruges, Bruxelas, Londres, Colônia, Barcelona, Narbonne, Toulouse ou Pisa. Nas tradições folclóricas húngaras, a Cocanha é o país de Preste João, o que demonstra o caráter complementar daqueles dois mitos.¹⁵⁹ No próprio Ocidente havia exemplos de natureza pródiga, como perto de Montpellier uma área que se acreditava produzir vinha sem que ela tivesse sido plantada.¹⁶⁰

Contemporaneamente ao *fabliau da Cocanha*, o grande modelo de um mundo invertido estava em *Aucassin et Nicolette*, de fins do século XII.¹⁶¹ A troca de significados aparece ali já nos personagens-título, pois ele é cristão mas tem o nome de um rei mouro de Granada, Alcazin, enquanto ela é muçulmana mas recebe nome tipicamente francês. O herói é um cavaleiro que se recusa a lutar, que é libertado de uma torre pela amada, que prefere o Inferno ao Paraíso. Em boa

parte dos eventos da narrativa, a heroína é a personagem ativa; o herói, passivo. No reino de Torelure, que eles visitam durante suas aventuras, a inversão torna-se completa: o rei está de cama repousando, pois acabara de ser pai, enquanto a rainha comanda seus súditos numa guerra na qual se luta com maçãs maduras, ovos, queijos frescos e grandes cogumelos.¹⁶²

Visões de mundo negativas e bem difundidas na época também podem ter inspirado a paródia cocaniana. Esse é o caso da narrativa da descida de São Paulo ao Inferno, texto grego do século III, traduzido para o latim no V e para o francês no XII ou no XIII. O Inferno ali descrito será invertido pela Cocanha: clima extremado, escuridão eterna, rio cheio de demônios, pessoas amedrontadas e torturadas, glutões atingidos pela fome e pela sede diante de comida e bebida que não podem tocar, luxuosos particularmente atormentados.¹⁶³ Outro conjunto de valores invertido pelo *fabliau* estava em um poema monástico escrito na Picardia de fins do século XII. Ali eram recriminados os adeptos de uma vida prazerosa, pessoas para quem “Mais se tem, menos se está farto./ Mais se tem, mais se é guloso”, daí a exortação final do autor, “Foge, gula! Foge, luxúria”.¹⁶⁴

Aquela que é a maravilha incomparável da Cocanha, a Fonte da Juventude (FC vv. 152-153), também tinha vários antecedentes medievais. Todos eles partiam de um fenômeno cultural mais amplo e de origem pagã, que não desaparecera completamente com a cristianização, apesar de reiteradamente proibido por diversos concílios medievais: o culto às fontes. Entre as tradições bem conhecidas na época de formação do *fabliau da Cocanha* estava o texto científico-alegórico grego conhecido por *Physiologus*. Vertido para o latim no século IV ou V, serviu de base para diversos bestiários dos séculos XII e XIII. Segundo essas narrativas, ao sentir-se velha a águia busca uma fonte no Oriente, voa então em direção ao sol até queimar as asas e os olhos, e mergulha depois três vezes na fonte, da qual sai completamente rejuvenescida.¹⁶⁵

Um antecedente literário estava, por volta de 1180, no *Roman d'Alexandre*, que se refere a três fontes maravilhosas, rejuvenescedoras e imortalizadoras.¹⁶⁶ Na mesma época, em um de seus romances, Chrétien de Troyes falava de uma fonte da qual jorra água fervente que, se derramada sobre um vaso de esmeralda existente ao lado, provoca fortes tempestades, isto é, desperta as forças da natureza que

depois de um primeiro momento destruidor revelam-se fertilizadoras e rejuvenescedoras.¹⁶⁷ Poucos anos mais tarde, Geraldo de Gales narra um fenômeno semelhante: a água de uma fonte da Armórica, recolhida em chifre de boi e derramada sobre uma pedra existente lá perto, provoca fortes chuvas. O mesmo autor cita ainda uma fonte do Sul da Irlanda, na qual se banham “mulheres e homens que querem escapar à velhice”.¹⁶⁸

Escrito na década de 1260 na mesma região do *fabliau da Cohanha*, o poema épico *Huon de Bordeaux* refere-se igualmente a uma fonte da juventude. A formulação desse texto — não há homem que seja tão velho que não remoce se puder ali lavar as mãos — é bastante próxima à do *fabliau*.¹⁶⁹ Outra canção de gesta do mesmo ciclo literário fala da existência de uma fonte da juventude da qual a personagem central se beneficia.¹⁷⁰ Mais ou menos contemporânea àqueles épicos franceses, uma das *Cantigas de Santa Maria* narra a aventura vivida por um monge que encontrou uma fonte na qual lavou as mãos e ficou ouvindo por instantes o doce canto de uma ave, sem perceber que se passavam trezentos anos.¹⁷¹

Porém a fonte da juventude mais conhecida talvez fosse a descrita pela carta de Preste João, que além do original latino tinha versões em nove línguas vulgares, atestando a popularidade de seu relato. Segundo o original latino, quem bebe em jejum três vezes da água daquela fonte fica até morrer com a aparência de 32 anos de idade.¹⁷² Uma interpolação de fins do século XII ou princípios do XIII afirma que dentro do palácio construído pelo pai de Preste João existe uma fonte cuja água bebida todo dia em jejum, durante três anos, três meses, três semanas, três dias e três horas, preservava o indivíduo por pelo menos trezentos anos, três meses, três semanas, três dias e três horas, como se ele estivesse “sempre na sua primeira juventude”.¹⁷³

Outra interpolação do texto latino, esta do século XIII, afirma por sua vez que na ilha onde chove maná, quem consome apenas esse alimento vive quinhentos anos. Ademais, se a cada cem anos a pessoa bebe três vezes de uma fonte lá existente, rejuvenesce como se tivesse a idade de trinta ou quarenta anos.¹⁷⁴ Na versão anglo-normanda da carta, escrita em fins do século XII, a fonte da juventude dá trinta anos às pessoas que dela bebem.¹⁷⁵ Na versão francesa — mais próxima do nosso *fabliau* no tempo (meados do século XIII) e no espaço (possivelmente da região picarda) — para se conservar aquela idade é preciso banhar-

se na fonte, idéia adotada por uma das versões do *fabliau da Cocanha*.¹⁷⁶ No entanto, a versão anterior e mais completa, a do manuscrito A, recorre a uma formulação vaga, talvez devido à variedade de formas de utilização da água rejuvenescedora nas tradições medievais (beber, banhar, lavar): passa a ter trinta anos quem “à fonte puder vir” (FC vv. 160-161).

Em suma, o *fabliau da Cocanha* pode ser considerado um exemplo típico da utilização de lugares-comuns, de imitações, de empréstimos, de compilação enfim, prática muito difundida nas elaborações literárias medievais.¹⁷⁷ Aquele texto resultou portanto do reaproveitamento de heranças multiculturais e pluriseculares adaptadas pelo poeta anônimo ao seu presente histórico. Mas quem foi aquele indivíduo? Como ele tomou contato com aquele amplo e diversificado material? Quando isso ocorreu? Por que aquela construção imaginária deuse naquela época e naquele local? Para quem o poeta escreveu? Muitas perguntas e poucas respostas possíveis. Em nosso atual estágio de conhecimento do assunto, é bastante difícil responder com segurança a essas questões. No entanto, pode-se especular sobre elas com algum embasamento. É esse o objetivo dos capítulos seguintes. No momento, bastam algumas considerações preliminares a respeito.

Quando o mais antigo manuscrito que possuímos do *fabliau da Cocanha* (último terço do século XIII) afirma ter se baseado em texto anterior (FC v. 188), ele se referia à versão que então transcrevia, data-da de meados daquele século como sabemos pelos dados lingüísticos? Ou aquela indicação já fazia parte do texto que era então registrado? Ou o escriba inseriu aquele verso pondo em prática o hábito comum de se atribuir uma origem mais antiga à própria obra? É impossível saber. Mas considerando, com Paul Zumthor, que poesia é memória, e com Bernard Guenée, que a memória social alcança até um século,¹⁷⁸ pode-se pensar que o surgimento da Cocanha seja de meados do século XII.

O Ocidente medieval conhecia então importantes transformações históricas que estimulavam a memória coletiva a construir aquele local imaginário a partir de um vasto capital mítico anterior. De fato, enquanto a memória histórica filtra, acumula e transmite determinadas informações, a memória coletiva apaga e recompõe experiências do grupo em função das necessidades do momento, pois é o conjunto de lem-

branças, conscientes ou não, de uma experiência vivida e/ou mitificada por uma coletividade de cujo sentimento de identidade aquelas lembranças são parte integrante.¹⁷⁹

Essa hipótese cronológica é reforçada pela datação — 1142, 1164, 1188 — das raras e fragmentárias referências à Cocanha anteriores ao *fabliau*. Idéia ainda realçada pela alusão a “morabitanos e besantes” (*FC* v. 106), moedas de ouro orientais que circulavam na Europa cristã do século XII para suprir a falta de cunhagem aurífera ocidental. Ora, mesmo com a retomada daquela cunhagem, contemporaneamente à transcrição do *fabliau*, este manteve-se preso à formulação anterior, oral, e não substituiu aquelas moedas por suas novas correspondentes ocidentais.¹⁸⁰ Apenas em uma versão escrita posterior, o manuscrito C de princípios do século XIV, quando a lembrança da utilização das moedas orientais já estava esmaecida, a referência a elas desapareceu.

Por outro lado, o texto fala em uma unidade monetária (“soldo”, *FC* v. 30) e em tecidos (*FC* vv. 129-134) mais representativos do século XIII do que do XII.¹⁸¹ Essa mistura do velho e do novo não deve, porém, causar estranheza, pois na poesia medieval vernácula os copistas exerciam grande poder de intervenção no texto, não cabendo mesmo a distinção entre autor, escrevente e intérprete.¹⁸² Mais ainda, como a comunicação oral não é monólogo puro, é troca mesmo que tenha um interlocutor silencioso, pode-se de certa forma considerar o ouvinte-espectador co-autor da obra.¹⁸³

Nesse processo de criação coletiva, cada um dos personagens envolvidos conheceu, provavelmente sob forma oral, os fragmentos que comporiam o *fabliau da Cocanha*. Como Zumthor brilhantemente percebeu, as “culturas do manuscrito”, ao contrário das da imprensa, estavam na esfera do tátil-oral, com os textos sendo quase sempre ditados e lidos em voz alta. Até o século XIII, em todo o Ocidente, a escritura prevalecia apenas em “ilhas (geográficas e culturais) isoladas num oceano de oralidade ambiente”. O conjunto de textos que nos chegou dos séculos X-XIV “passou pela voz não de modo aleatório, mas em virtude de uma situação histórica que fazia desse trânsito vocal o único modo possível de realização (de socialização) desses textos”. Daí por que a poesia medieval foi um encavalgamento de textos, no qual havia em cada um deles ecos de vários outros do mesmo gênero, ou ainda, por contraste ou paródia, de todos os textos possíveis.¹⁸⁴

Assim, se anteriormente a erudição falava em imitação e influência de um texto sobre outros, agora é preferível pensar em intervocalidade, que “está mais próxima dos mimetismos do diálogo falado que das transferências da escritura”. Não há “fontes” de um texto, e sim reescritura, reorganização, compilação. Quando temos dois ou mais registros escritos de um mesmo texto, as variações testemunham a existência de tradições distintas. Revelam a “movência” dos textos. A tradição oral combina, ao contrário da transmissão puramente escrita, reprodução e mudança: “a movência é criação contínua”. Nem a fixação da tradição oral na escrita põe fim a ela. Nesse quadro cultural-mental, também os *fabliaux* eram difundidos preponderantemente pela tradição oral.¹⁸⁵ De fato, a estética medieval é a da identidade (não a da ruptura como a moderna), com cada poeta reforçando o que outros já haviam dito. Cada poema é uma glosa, uma adaptação, uma tradução, que permite ao ouvinte/leitor identificar a peça, e ao mesmo tempo reconhecer as intervenções do poeta, as seleções, as novas articulações que ele realizou com o material disponível.

Na literatura oral, a repetição constante do texto não é apenas forma de divulgação e preservação, mas também de construção. Daí por que não existe um modelo fixo, e sim diferentes variantes de uma mesma narrativa, produzidas ao longo de gerações pelo mecanismo ouvir-memorizar-alterar-repetir-ser ouvido. Na oralidade, emissão/recepção/reemissão são momentos muito próximos. Ao contrário do texto escrito, que pode ser estocado à espera de futuros leitores, o texto oral precisa de aceitação imediata para sobreviver. Aceita pela comunidade, a história será memorizada socialmente, será repetida, gerará sempre novas versões, sem perder sua essência.¹⁸⁶ Assim, o fato de uma ou outra dessas versões ter sido a registrada por escrito não significa necessariamente que fosse a mais difundida. Nem a quantidade de manuscritos atualmente conhecida de um certo texto indica com certeza o nível de sua divulgação no passado.¹⁸⁷

Como é próprio do discurso mítico, a combinação de materiais pre-existent, escritos e orais, produz um novo mito que harmoniza e atualiza social e culturalmente determinados mitemas. Com efeito, como Georges Dumézil percebeu, “os mitos não se deixam compreender se os separamos da vida dos homens que os contam. Se bem que chamados, mais cedo ou mais tarde, a uma carreira literária própria, não se limitam a invenções dramáticas ou líricas gratuitas, sem relação com

a organização social ou política, com o ritual, a lei ou os costumes; pelo contrário, o seu papel será justificar as grandes idéias que organizam e mantêm tudo isso".¹⁸⁸ Foi o que aconteceu com o país da Cocanha.

O mesmo raciocínio feito por Jean-Claude Schmitt em relação aos fatos religiosos¹⁸⁹ pode ser aplicado aos fatos mítico-literários: não há "sobrevivências", "resíduos", "resquícios", e sim uma experiência que ganha sentido apenas na sua coesão presente, no momento histórico que recolhe, seleciona e harmoniza dados anteriores de acordo com suas necessidades. O fato de conhecermos atualmente três versões diferentes do texto francês medieval sobre a Cocanha não é obstáculo para seu estudo. Segundo a célebre observação de Claude Lévi-Strauss, não existem versões boas ou más de um mito, pois o essencial está na história que ele conta.¹⁹⁰

No caso do *fabliau da Cocanha*, essa essência é a viagem a uma terra maravilhosa na qual estão superadas diversas limitações da sociedade cristã ocidental da época. É uma crítica e um sonho coletivos. Um programa, tanto quanto uma tentativa de satirizar o presente ou de parodiar obras importantes da cultura oficial. É verdade que alguns especialistas não aceitam a tese de que a função primeira dos *fabliaux*, em geral, fosse satírica ou paródica.¹⁹¹ No entanto, é negável a existência de traços desse tipo no relato da Cocanha, o que não anulava seu caráter utópico, pelo contrário, acentuava para seu público-alvo as críticas e sugestões ali presentes. Como Charles Muscatine percebeu, os *fabliaux* representavam uma "área definida da sensibilidade central da cultura do período",¹⁹² e nesse sentido o *fabliau da Cocanha* expressava inquietações e desejos fortes para certos segmentos sociais dos séculos XII e XIII. Mas quais segmentos?

Aparentemente a Cocanha foi imaginada naquele momento para desempenhar função compensatória para três camadas sociais. Para o campesinato, apesar dos progressos agrícolas da época, ela era o sonho ainda não realizado da fartura total, obtida sem os enormes esforços cotidianamente despendidos. Para a burguesia em processo de formação, corpo estranho à sociedade feudal, ela era a concretização de ambições materiais (riquezas ilimitadas) e sociais (modo de vida nobiliárquico). Para a pequena e média aristocracia, era a fuga diante de transformações indesejadas mas que se revelavam incontornáveis: fortalecimento do poder público, desenvolvimento da economia monetária, enfraquecimento dos laços servis. Para os estu-

dantes universitários e os clérigos vagantes, era a superação das crescentes dogmatização e hierarquização eclesásticas.

Por isso é difícil a identificação sociológica da Cocanha, como dos *fabliaux* em geral. Para Bédier, estes eram burgueses na origem e na destinação, mas logo depois alcançaram também o público aristocrático.¹⁹¹ Para Faral, eles agradavam “ao povo e às pessoas de alta categoria”.¹⁹⁴ Para Nykrog, eles eram de origem aristocrática.¹⁹⁵ Para Rychner, a análise filológica mostra que um mesmo *fabliau* às vezes dirigia-se a um público nobiliárquico e outras vezes a um auditório mais amplo: esse gênero literário tem pontos de partida precisos, alterados a seguir, porém sem passar pelo processo de recriação constante que sofreram por exemplo as canções de gesta.¹⁹⁶

Para Muscatine, os *fabliaux* não tinham no século XIII o caráter popular que ganhariam mais tarde.¹⁹⁷ Para Ménard, o único público claramente indicado pelos autores dos *fabliaux* é de fato o aristocrático, mas eles eram lidos também nas praças públicas e nas casas burguesas.¹⁹⁸ Diante dessas discordâncias entre os especialistas, Krystyne Kasprzyk acredita que a análise textual dos *fabliaux* deve necessariamente levar em conta seu ambiente social, pois as hesitações e ambigüidades existentes naqueles textos não são somente questões literárias, mas também dados que podem revelar sua tendência social.¹⁹⁹ Tendência que, especificamente em relação ao conto da Cocanha, é camponesa para Graus, burguesa para Payen, urbana para Le Goff.²⁰⁰

Essas indefinições historiográficas mostram como são extremamente difíceis, provavelmente impossíveis, talvez inúteis, quaisquer tentativas de se procurar o “autor” do *fabliau da Cocanha*. Esse texto resultou, como vimos, da fusão de componentes eruditos e populares, sendo um produto típico da cultura intermediária. Nível cultural em que é mais comum a inexistência de um texto único, autoral, datado. Como Marcel Mauss já alertava meio século atrás, “não se procurará o texto original, porque ele não existe”.²⁰¹ Ora, apesar da inexistência de “texto original” e de “autor”, podemos entrever o indivíduo que em meados do século XII organizou com material disperso o que viria a ser depois o núcleo do *fabliau da Cocanha* tal como o conhecemos hoje. Podemos identificar alguns traços do personagem coletivo responsável por aquela criação. A partir desse *quem* coletivo, poderemos responder um pouco melhor às duas principais questões sobre o processo de elaboração daquele texto: *por quê?* *para quem?*

Assim, o mais adequado é tentar uma análise detalhada do texto, mesmo porque “nos *fabliaux*, relatos breves e de forma geral bem cuidados, cada palavra conta”.²⁰² O melhor caminho para tentar entender as características e as funções daquela terra maravilhosa é acompanhar de perto o *fabliau da Cocanha*.

A TERRA DA ABUNDÂNCIA

La fains enchace le louf dou bois.
Proverbes français, ed. Morawski,
nº 1000, p. 37

Como toda sociedade pré-industrial, também a do Ocidente medieval cristão via na fome uma das maiores ameaças à sua sobrevivência. Ameaça concreta, pois na Alta Idade Média os períodos de escassez alimentar ocorriam com frequência, atingindo áreas mais ou menos extensas. São conhecidos diversos casos de canibalismo, antropofagia, coprofagia, ingestão de terra, de insetos e de animais imundos, tentativas desesperadas de fugir aos tormentos da fome.¹ Mesmo após o ano 1000, apesar dos progressos nas técnicas agrícolas e da melhora das condições climáticas, as carestias não desapareceram. É verdade que as fomes generalizadas, que anteriormente atingiam grande parte da Europa cristã, cederam lugar a fomes regionalizadas, que afetavam áreas mais restritas.

Ainda assim, elas foram 37 nos séculos XII e XIII — período de claros avanços econômicos e de relativa estabilidade político-social — ou seja, a intervalos de, em média, cinco anos, alguma região ocidental conhecia sérias dificuldades alimentares. O folclore e a literatura fornecem diversos testemunhos dessa presença constante do fantasma da fome. O exemplo mais claro e cronologicamente mais próximo ao *fabliau da Cocanha* talvez seja o célebre *Roman de Renart*, elaborado entre 1170 e 1250, no qual a maior parte das aventuras do personagem-título envolve a busca de comida.

Mas além de alimentos em quantidade suficiente e regular, a sociedade medieval carecia ainda de vários outros bens de consumo. O desenvolvimento da vida urbana e do artesanato, a partir do século XI, não supriu aquele déficit produtivo. O setor manufatureiro, cartelizado pelas corporações de ofício, forçava a adequação do consumo à produção, não o inverso, mantendo a escassez e os preços altos. Richard Roehl notou com razão que devido às limitações produtivas, tanto as fontes históricas quanto os trabalhos historiográficos sempre privilegiaram a oferta nas relações econômicas medievais. No entanto, ao se estudar aquele quadro em que a maioria da população vivia no limiar da fome, a demanda precisaria ser mais bem considerada. Por exemplo, o prestígio do indivíduo decorria da quantidade de comida de que ele dispunha: era considerado rico e poderoso quem podia comer até a saciedade.²

Diante disso, entende-se as várias utopias surgidas para superar imaginariamente aquela deficiência.³ Entre elas, a mais explicitamente dedicada ao tema foi a Cocanha. Quebrando a hierarquia social expressa pela quantidade de alimento, na Cocanha a fartura está ao alcance de todos, qualquer pessoa pode gratuitamente pegar o que quiser de comida e de bebida (*FC* vv. 31-77). Essa terra imaginária não se limita a garantir a sobrevivência, ela inverte a sequência biológica necessidade-desejo-satisfação, para outra mais cultural que natural, baseada em desejo-necessidade indeterminada-satisfação efêmera-desejo. A abundância cocaniana, mais do que uma resposta à fome, resulta de um insaciável desejo de comer. O sonho da oferta ilimitada gerando uma demanda ilimitada é o que está na origem dos outros traços básicos da Cocanha. Como Marc Bloch observou, as características alimentares ajudam a entender as reações emocionais dos grupos humanos:⁴ no caso cocaniano, pode-se relacionar a desmesura alimentar à lassidão (e conseqüentemente à ociosidade), à despreocupação (logo, à juventude), ao hedonismo (portanto ao sexo livre).

Inegavelmente, a alimentação é um fato cultural, no sentido antropológico, totalizante, da palavra, pois é o resultado da confluência de fatores biológicos, geográficos, econômicos, ideológicos, religiosos, semiológicos, psicológicos.⁵ Em quase todas as versões daquele país perfeito, o traço alimentar sempre foi o mais característico, desde o *fabliau* francês de meados do século XIII, até o cordel brasileiro *Viagem a São Saruê*, sete séculos depois. Mas se a abundância é uma constan-

te das diversas versões sobre a Cocanha, os alimentos citados variam conforme as épocas e os locais. Como já se observou, a história da alimentação reflete a da sociedade.⁶ Ou, com maior precisão, a história da alimentação articula-se harmonicamente com outras histórias, “determina-as e é por sua vez determinada”.⁷

Uma verdadeira história social comparada do gosto alimentar poderia ser feita através dos textos e iconografias sobre a Cocanha. Por exemplo, enquanto para a versão medieval francesa as casas naquela terra maravilhosa são construídas com peixes e carnes (*FC* vv. 31-35), para um texto italiano do século XVI “As paredes são de queijo pecorino/ De ricota elas estão pintadas”, os muros das prisões são de queijo parmesão.⁸ Outro texto italiano da mesma época imagina os edifícios da Cocanha com tetos cobertos de calda açúcarada e as ruas calçadas com lasanha de queijo.⁹

Nos relatos alemães, são mencionados queijos, frutas, castanhas, cogumelos, condimentos, leite, creme, manteiga, vegetais, vinho, cerveja, hidromel e aguardente. Na versão popular recolhida pelos irmãos Grimm no começo do século XIX, a casa é feita de doces e bolos.¹⁰ Enquanto o *fabliau da Cocanha* faz referência a vinho branco e tinto, comparados aos cinco melhores então existentes (*FC* vv. 65-72), a versão inglesa fala apenas em clarete e Boccaccio menciona somente vinho branco.¹¹ Enquanto no texto francês aparece apenas uma referência a alimento doce (*FC* v. 99), em uma versão espanhola de meados do século XVI há um rio de mel, árvores cujas folhas são manjares doces, caixas de guloseimas espalhadas por toda parte.¹²

A característica alimentar da Cocanha transparece mesmo no nome do país. Ainda que várias explicações etimológicas diferentes tenham sido propostas, quase todas se ligam àquele aspecto. A palavra pode ter vindo do latim *coquere* (“cozinhar”) ou do provençal *cocanha* ou *coucagno*, derivado talvez de *coca*, *coque*, isto é, casca do ovo ou de certas frutas.¹³ Ou do provençal *coco*, “brioche”, “pão doce”.¹⁴ Ou ainda do médio alemão *kokenje* (modernamente *kuchen*, “bolo”), aparentado ao médio holandês *cockaenge*, derivado de *coek* (“bolo”).¹⁵ Ou do antigo irlandês *cucainn* (“cozinha”, “provisão”, “ração alimentar”), que teria passado para o inglês (desde fins do século XII havia variantes daquela palavra usadas como nomes de família) e deste para o francês e os demais idiomas europeus.¹⁶

A hipótese mais provável é a de que o francês *cocaingne* tenha surgido em meados do século XII a partir de uma origem latina, com ou sem intermediação provençal. Dele derivam o inglês *cokaygne* ou *cockaigne* (fins do século XIII ou princípios do seguinte), o italiano *cuccagna* (século XV) e o espanhol *cucaña*. Neste idioma a palavra tem duas acepções, uma do segundo quarto do século XIV (“engano”¹⁷), outra do XV (mastro untado de gordura pelo qual se deve subir ou andar para ganhar um prêmio colocado na sua extremidade, geralmente alimentos¹⁸). Mesmo outras denominações da Cocanha revelam a força de seu traço alimentar: em holandês ela é chamada de *Luilekkerland*, “terra da preguiça e da gula”; em algumas versões italianas e francesas da Idade Moderna ela é pensada como um reino cujo soberano é conhecido por Panigon, nome derivado do italiano *panicone*, “comilão”.¹⁹

Qualquer que seja a explicação correta, ela está ligada à importância que se dava às atividades alimentares nas sociedades pré-industriais. Importância que não se devia apenas à pressão fisiológica decorrente da escassez na produção de alimentos, mas também ao caráter sagrado que tinha o ato de comer. A frequência anual dos dias de jejum e abstinência na Idade Média — cerca de setenta²⁰ — não nega esse fato, reforça-o. Comer é sagrado, por isso comer sempre é profanizar o evento. Na linha do sacrifício alimentar, em certos banquetes medievais um faisão vivo era colocado dentro de uma torta, que ao ser aberta permitia que a ave saísse voando e cumprisse então sua função de intermediária quase sagrada entre o mundo humano e o mundo celeste.²¹

Além de ser necessidade corporal, questão de *status* social, fonte de prazer sensual, como em todas as épocas, na Idade Média comer era ato de socialização não somente com outros homens, mas ainda com Deus. O protótipo da comida era a eucaristia. Comer Deus era a forma mais autêntica de encontrá-Lo. Em função disso, a comida era um tema da espiritualidade de fins da Idade Média, sobretudo para as mulheres, que tiveram papel decisivo na origem e desenvolvimento da festa de Corpus Christi.²² Festa que surgiu na Flandres, vizinha à Picardia, em 1246, no mesmo momento em que o relato sobre a Cocanha estava sendo registrado por escrito nesta última região.

Natural e sagrada, a alimentação dos medievais era definida pelo ciclo das estações. Nos séculos XII e XIII eram comuns os calendários — oitenta deles franceses — que associavam cada mês a uma determinada tarefa agrícola.²³ Nas esculturas de um pórtico da catedral de Amiens, da

mesma época e da mesma região do *fabliau da Cocanha*, o mês de janeiro, devido ao inverno rigoroso, é tempo de ociosidade; fevereiro, de desterroar o solo; março, de preparar a terra para o plantio; abril, de caçar (para os nobres) e de podar a vinha (para os camponeses); maio, com seu clima suave, é uma espécie de intervalo antes dos pesados trabalhos dos meses seguintes; junho e julho são meses de ceifar; agosto, de debulhar; setembro, de colher a vinha; outubro, de preparar o vinho; novembro, de semear; dezembro, de abater o porco e preparar sua carne. Invertendo os dados da realidade concreta, enquanto na sociedade medieval há duas refeições diárias — a primeira (chamada de jantar) entre dez e onze horas da manhã, a segunda (chamada de ceia) entre dezesseis e dezenove horas — na Cocanha, sem atividades produtivas e sem variações climáticas, come-se o tempo todo.

Ainda assim, comer continua sendo ato sagrado. Aquela é uma terra abençoada por “Deus e todos os seus santos” (FC vv. 24-25), e onde apesar disso — ou por causa disso — a Quaresma ocorre apenas de vinte em vinte anos, e sem jejuns (FC vv. 88-93). Está banida daquela terra maravilhosa a Quaresma, “traidora [...] muito odiada pelos pobres”, segundo a define um texto contemporâneo e conterrâneo do relato sobre a Cocanha.²⁴ Nesse período, quando a fartura não é interrompida, “Come-se o que Deus dá,/ Carne, peixe ou outra coisa” (FC vv. 92-93). O poeta da Cocanha não aceita, portanto, uma fronteira entre o comer legítimo e o comer pecaminoso. No entanto, o preceito do jejum periódico estava bem estabelecido no cristianismo desde seus primórdios. Na época carolíngia, o desrespeito ao jejum tinha sido punível com penas pecuniárias ou corporais, e mesmo, em certos casos, com a morte.²⁵

A partir desses antecedentes doutrinários, o pecado da gula encontrava-se bem definido nos séculos XII e XIII. Enquanto a cultura greco-romana valorizava o equilíbrio (*sophrosine*) e a dos celtas e germanos exaltava o herói glutão, a cristã medieval — talvez por contraponto — recomendava o ascetismo, a abstinência. A gula é “o apetite desordenado de comer e de beber”, é “a concupiscência de comer”, definia Tomás de Aquino alguns anos depois do registro escrito do relato sobre a Cocanha.²⁶ Existia no pensamento oficial medieval um conjunto de procedimentos reprováveis relacionados a comer e beber além das necessidades fisiológicas: fazê-los antes do momento adequado (*prae-propere*), em excesso (*nimis*), avidamente (*ardenter*), consumir pratos

refinados (*laute*) ou feitos com cuidado exagerado (*studiose*).²⁷ Havia, portanto, em relação aos prazeres da mesa, uma visão muito crítica, sobretudo eclesíástica, mas em parte adotada pela cultura laica, como mostra um provérbio do século XIII: o “glutão jamais está saciado, sempre quer mais”.²⁸

Mas afinal, o que comem os glutões cocanianos? Inicialmente, chama a atenção o que eles não comem. E entre essas ausências, surpreende sobretudo a do pão, o alimento-base da sociedade medieval, do qual cada pessoa consumia diariamente pelo menos meio quilo.²⁹ Ração que no caso dos monges de meados do século XII subia nos dias festivos para um quilo e meio.³⁰ O pão fornecia a maior parte das 2 mil calorias diárias ingeridas pelos mais pobres, das 3 mil da dieta dos camponeses médios e uma parcela das 4 mil consumidas pelos membros das camadas superiores.³¹

Mais do que isso, o pão era um fato civilizacional importante: a oração dizia “dai-nos hoje o pão de cada dia”; no século XI definia-se o parasita social como aquele que “vive do pão de outrem”; no século XII surgia a expressão “ganhar seu pão”.³² Se no século VII Isidoro de Sevilha afirmava que “pão se chama assim porque acompanha todo tipo de alimento [pois] em grego ‘todo’ se diz *pan*”,³³ desde o século IX falava-se em *companagium* para designar a comida que acompanhava o pão. De complemento, ele se tornava o alimento central. Se a Grécia clássica tinha conhecido 72 diferentes tipos de pães, a Europa medieval também possuía uma grande variedade deles.³⁴

Assim, é estranha a ausência do pão na Cocanha, sobretudo porque existem ali campos de trigo (FC v. 38). Mas talvez se quisesse dessa forma apenas insistir sobre a riqueza do país. Na Idade Média os ricos não comiam tanto pão quanto as demais pessoas, utilizando-o como suporte da carne, e entregando depois esse pão umedecido pelos molhos aos cães ou aos pobres.³⁵ Outra explicação possível para a ausência do pão é exatamente sua presença cotidiana nas mesas medievais. Sendo terra de sonho, de coisas extraordinárias, não caberia na Cocanha um alimento tão comum quanto ele. Ausência que continua estranha, porém, se lembrarmos das etimologias que fazem o nome Cocanha derivar do provençal “pão doce” ou do alemão “bolo”, produtos panificados igualmente não citados pelo *fabliau*.

Portanto, parece que a presença do trigo, o cereal nobre por excelência, é um símbolo da fertilidade da Cocanha, mais do que um ali-

mento efetivamente consumido naquele local. Aliás, como a triticultura era importante na Picardia, região de origem do *fabliau da Cocanha*, lá o trigo não deveria ser objeto de tantas fantasias alimentares. Mesmo assim, a farinha de trigo é um dos ingredientes dos pudins consumidos na Quaresma cocaniana. Mas eles não são feitos pelos homens, são mandados por Deus, caem sob a forma de chuva naquela terra maravilhosa (FC vv. 98-99). Diante disso, a melhor possibilidade é a ausência de pão ter sido uma crítica à crescente clericalização da sociedade ocidental: desde meados do século XII a comunhão sob a dupla espécie (hóstia e vinho) tornava-se exclusividade dos sacerdotes. Os leigos passavam a comungar apenas com pão (ausente da Cocanha), e não mais com vinho (abundante naquele local).

Também legumes, verduras e frutas não são mencionados pelo *fabliau da Cocanha*. No entanto, ao lado do pão e da sopa, eles compunham o cardápio cotidiano dos camponeses, imensa maioria da população medieval.³⁶ Os nobres, por seu lado, comiam poucos vegetais, apenas algumas frutas frescas no início das refeições, frutas secas ao fim delas, certos legumes nos dias de jejum. Talvez por isso aqueles alimentos tenham ficado fora da relação fornecida pelo texto. Se determinadas frutas entravam no cardápio aristocrático (maçã, pêra, cereja, uva), raízes (como cenoura) e ervas (como repolho ou espinafre) estavam excluídas, consideradas alimentos de pobres. Frutas de plantas rasteiras (caso de morango e melão) não gozavam igualmente de bom conceito entre os ricos. De fato, na alimentação medieval é bem mais nítida a diferença entre as camadas sociais de uma mesma região, do que entre uma região e outra. Aliás, de forma geral, em todos os itens da demanda econômica medieval as maiores defasagens deviam-se a diferenças de condição social.³⁷

Ao lado dos fatores sociais, havia ainda questões de ordem cultural. Ervilhas amassadas, prato quaresmal segundo um texto de meados do século XIII, era considerado pela literatura da época como comida de loucos.³⁸ Até o século XVI, a medicina reputava os vegetais alimentos de digestão difícil, adequados apenas aos estômagos rudes dos camponeses.³⁹ Mesmo nos países mediterrâneos, de maior produção frutífera, como é o caso de Portugal, certas frutas eram no século XIII consideradas pouco saudáveis.⁴⁰ Ademais, deve-se lembrar que o *fabliau*, como toda literatura de evasão, não pretendia ser um retrato fiel de seu presente; buscava, isso sim, traçar um perfil idealizado da sociedade.

E para tanto nivelava a qualidade alimentar por cima. Daí não citar legumes, abundantes na Picardia. Não interessava àquele texto lembrar fatos concretos, comidas que não fossem excepcionais. Ele preferiu referir-se a alimentos menos comuns, mais nobres, o que não exclui, contudo, da terra da abundância os pratos mais populares, já que lá cada pessoa pode comer “tudo o que seu coração deseja” (FC v. 50).

Outra ausência é a dos queijos, de uso corrente na cozinha camponesa, ainda que em quantidade limitada. De toda forma, era alimento importante para aquele grupo social, por representar um complemento proteínico à sua dieta pobre em carnes. A partir do século XI, os queijos passaram a ser crescentemente consumidos, ao natural ou na preparação de pratos, inclusive na Picardia, onde desde o século anterior destacava-se o *maroilles*. Mas a produção medieval de laticínios era pequena, em função do baixo rendimento dos animais. Um autor do século XIII calculou que uma vaca produzia na primavera e no verão, estações favoráveis, leite para menos de 44 quilos de queijo e seis de manteiga. Muitas vezes a produtividade era ainda menor: em uma abadia da Inglaterra ocidental, cada vaca, naquela mesma época do ano, permitia a fabricação de somente catorze quilos de queijo e dois de manteiga.⁴¹

Daí por que os queijos eram feitos principalmente com leite de ovelha: dez desses animais produziam a mesma quantidade de queijo e manteiga que uma vaca.⁴² O surgimento de queijos que usam grande quantidade de leite (no século XII, *gruyère* e *emmenthal* na Suíça; em fins do século XIII, *parmese* na Itália e *comté* e *beaufort* na França) tornou necessário que sua fabricação fosse feita por cooperativas,⁴³ o que deu a este alimento um caráter comunitário pouco simpático às camadas socialmente superiores. Talvez por isso o queijo era associado pela literatura medieval aos loucos, e considerado pelos tratados de medicina do século XIII alimento pouco saudável.⁴⁴ O *reblochon*, criação do século XIII, exemplifica aquela rejeição já no nome — que vem do termo dialetal savoiaro *reblocher*, “fazer qualquer coisa pela segunda vez”⁴⁵ — por ser feito com leite de uma segunda ordenha, clandestina, sobre a qual os camponeses não pagavam taxas senhoriais.

É verdade que os queijos não eram desconhecidos das mesas senhoriais e burguesas. O *roquefort* é citado desde o século XI na abadia de Conques; em 1217 a condessa de Champagne presenteou o rei Filipe Augusto com duzentas peças de *brie*; no século XIV o *maroilles*

picardo era vendido em Paris.⁴⁶ Em certas regiões, sobretudo montanhosas, os queijos tinham um lugar de destaque nas mesas senhoriais: na corte do senhor feudal de Murol, no Auvergne de fins da Idade Média, cada pessoa consumia um pouco mais de 27 quilos por ano.⁴⁷ Contudo, de forma geral, na época de elaboração do *fabliau da Cocanha* o queijo permanecia ainda um alimento socialmente pouco valorizado.

Se ao desprezar o pão, os vegetais e o queijo, o *fabliau* revela uma faceta aristocrática, por outro lado, curiosamente, não se preocupa em incluir nos pratos cocanianos os condimentos de luxo que tanto atraíam nobres e burgueses. Se não fala da pimenta — referida diversas vezes em *La bataille de Caresme et de Charnage* — é devido à sua grande popularidade, que a tornava relativamente pouco usada pela cozinha aristocrática.⁴⁸ Mas também não menciona cravo, canela, noz-moscada, gengibre ou quaisquer outras especiarias de origem oriental, temperos muito apreciados em todos os pratos e em diversas bebidas, como o hipocraz (vinho perfumado e adoçado com especiarias) e mesmo a cerveja (cujo sabor era melhorado com canela, menta ou outro aromatizante). Temperos que, além de razões estritamente culinárias, contribuíam para uma cozinha considerada afrodisíaca, o que poderia ser importante naquele país de liberdade sexual.

A explicação dessa ausência pode estar no caráter medicinal de toda especiaria. Mais do que simples ingredientes culinários, elas eram vistas como remédios. Consideradas de origem paradisíaca,⁴⁹ a administração delas na alimentação poderia melhorar a saúde física e espiritual das pessoas. Logo, não se usam especiarias na Cocanha por serem desnecessárias: a Fonte da Juventude mantém os corpos jovens e saudáveis (*FC* vv. 153-163). Essa idéia é confirmada contemporaneamente pelo império de Preste João, cuja fonte da juventude tem “sabor de todas as especiarias”.⁵⁰ De acordo com um texto italiano do século XVI, “quem vai velho volta juvenzinho” da terra maravilhosa graças ao almíscar, ao gengibre e à canela.⁵¹ A Fonte da Juventude equivalia a um conjunto de especiarias.

Não há também no *fabliau* referência aos apreciados molhos agri-doces, à base de vinho, vinagre, suco de limão e especiarias, eventualmente engrossados com pão, amêndoa, noz, gema de ovo, fígado de aves ou sangue.⁵² Tampouco é citado o molho verde (*vert savor*) usado com carne de porco e peixes de água doce,⁵³ pratos existentes na Coca-

nha. Nesse sentido, a culinária cocaniana aparentemente aproximava-se da dos vilãos, que não utilizava molhos. Se a ausência de especiarias parece indicar um traço não nobiliárquico da Cocanha, poderia se esperar ao menos a presença de condimentos europeus, usados pelas pessoas mais simples, como cebola, tomilho, manjerona, louro, coentro, menta, salsa, mostarda. No entanto isso também não acontece. A única exceção é o “branco molho de alho” que cobre os gansos assados (*FC* v. 42) e que em *La bataille de Caresme* é usado com peixes.⁵⁴

Tampouco há azeite naquela terra da abundância. Apesar de produto tipicamente meridional, ele era largamente usado no Norte francês, e continuou sendo ingrediente da cozinha aristocrática até fins do século XVI, quando então passou a ser substituído pela manteiga.⁵⁵ Sequer o sal é mencionado. A explicação para a falta de temperos, sofisticados ou simples, talvez esteja na origem maravilhosa dos pratos cocanianos,⁵⁶ que não são confeccionados pelo homem, e sim oferecidos a ele pela própria natureza já prontos, completos, sem necessidade de nada que lhes realce o sabor.⁵⁷ Uma explicação complementar talvez esteja no clima primaveril da Cocanha, pois o mundo medieval associava o consumo de especiarias sobretudo ao inverno.⁵⁸

Na Cocanha também não se toma sopa, fato espantoso, pois aquele prato era tão importante na alimentação medieval, que na passagem do século XII ao XIII o verbo *souper* tornou-se sinônimo de “comer”.⁵⁹ Mas a explicação é simples. A sopa é a síntese das ausências alimentares cocanianas, já que tal prato reúne diversos ingredientes inexistentes naquele local. É o caso da água: na Cocanha o rio é de vinho, a chuva de pudins, e o texto não explicita qual líquido jorra da Fonte da Juventude. Outro líquido utilizado nas sopas medievais também não é mencionado: o leite.⁶⁰ Também não há sopa na Cocanha devido à falta de vegetais e especiarias. E sobretudo devido à falta de pão, base da sopa, como mostra a própria palavra *soupe*, surgida por volta de 1195, vinda de *soppe* (meados do século XII), por sua vez originária do latim *suppus*, derivada de *supinus*, “deitado, estendido”, indicando o pedaço de pão jogado no fundo da panela e sobre o qual se derrama o caldo quente feito com os demais ingredientes.⁶¹

Enfim, o que se come na Cocanha? Os alimentos citados pelo poeta constituem quatro grupos. O primeiro e mais importante deles, o das carnes. Era tão grande o peso delas no imaginário medieval, que a palavra “carne” (*viande*) tinha o sentido geral de “alimento”, como se

vê no título do mais antigo manual francês de cozinha que se conhece, escrito por volta de 1300, *Enseingnemenz qui enseingnent a appareiller toutes sortes de viandes*.⁶² O consumo delas era grande, porém variável conforme as condições locais. Na corte condal do Auvergne, Centro-Sul francês, em fins do século XIV cada pessoa comia novecentos gramas de carne nos dias gordos, ou seja, 187 quilos anuais; na mesma região e na mesma época, na corte senhorial de Murol, aqueles números eram de seiscentos gramas diários ou 126 quilos anuais.⁶³ Na Cocanha, por sua vez, come-se carne todo dia e a qualquer hora. Mesmo durante o período quaresmal, que prescrevia somente uma refeição por dia, sem carne. Essa única refeição deveria ser noturna para algumas autoridades teológicas, enquanto para outras o melhor horário para tanto era a nona (três horas da tarde). Essa última interpretação prevalecia no ambiente que viu nascer o *fabliau da Cocanha*, daí ele afirmar, ironizando a prescrição, que na terra da abundância pode-se comer "Desde as matinas até depois da nona" (FC v. 91).

Entre as carnes, a mais consumida na França medieval era a de porco. Predileção compreensível: aquele animal necessita de menos espaço que o gado bovino, ovino ou caprino; só tem utilidade morto (até meados do século XIII, comia-se pouca carne de boi, animal de tração, ou de ovelha, fornecedora de lã); alimenta-se de praticamente tudo; reproduz-se com facilidade; requer poucos cuidados. Em função disso, criavam-se porcos por toda parte, inclusive nas cidades, como ocorria em Paris na primeira metade do século XII, onde aqueles animais andavam soltos pelas ruas.⁶⁴ Na mesma cidade, em fins do século XIV, abatiam-se mais de 30 mil porcos por ano.⁶⁵ Ou seja, considerando que a população parisiense naquele momento era de 80 mil habitantes,⁶⁶ e que um porco fornecia em média entre oitenta e cem quilos de carne,⁶⁷ cada habitante deveria consumir perto de 34 quilos de carne daquele animal por ano. Se excluirmos desse cálculo alguns grupos que por razões de idade, saúde, religião e pobreza (crianças de colo, doentes, monges, judeus, mendigos) não tinham acesso, evitavam ou pouco comiam carne suína, o consumo *per capita* desta atingiria anualmente cerca de cinquenta quilos.

De maneira geral, os suínos sacrificados tinham ano e meio de idade, sendo abatidos entre a festa de Todos os Santos e a Terça-Feira Gorda. Nesse período, o inverno tornava mais difícil alimentar o animal, havia menos moscas para comprometer a conservação da carne, o

homem necessitava daquela comida mais calórica para enfrentar o frio. Ao norte do Loire, durante a festa de São Nicolau (6 de dezembro), consumiam-se os miúdos frescos dos animais recém-abatidos. Os miolos, considerados regenerantes, eram dados aos mais idosos, o coração aos parentes e amigos mais chegados; o fígado e os pulmões, às demais pessoas. As carnes nobres do animal eram então preparadas, dando origem a pelo menos dezesseis diferentes tipos de embutidos.⁶⁸

Vê-se a importância do porco na civilização medieval, pelo fato de ele estar representado em 90% dos calendários italianos e 100% dos franceses.⁶⁹ Inclusive na Picardia, onde na catedral de Amiens a cena escultórica que abre o ciclo dos meses de Capricórnio é a da matança do porco (Figura 3). Diante disso, não é de estranhar que na Cocanha das cinco carnes explicitadas pelo texto, três sejam suínas: toicinho, salsicha e presunto (*FC* vv. 34, 35, 37). Enquanto a carne de outros mamíferos (como o cervo, *FC* v. 54) e de aves (como o ganso, *FC* vv. 39-40) é “assada ou ensopada” (*FC* v. 55), a do porco é defumada (toicinho), cozida e condimentada (salsicha), salgada e grelhada ou defumada (presunto). Ou seja, carnes que são bens naturais quanto aos meios de preparação (fumaça, sal, fogo), e bens culturais quanto aos resultados (alimentos de larga durabilidade).⁷⁰

Esse papel material desempenhado pelo porco era reforçado e prolongado pelo seu papel no imaginário. Tal era o caso, por exemplo, do culto a Santo Antônio, o Abade, que vivera no século IV. Segundo certa tradição, como ele conseguira enganar o Diabo, cujo símbolo era o porco, esse animal estava condenado a obedecer-lhe e segui-lo. Segundo outra tradição, a relação de dependência originara-se no fato de um porco doente ter sido curado pelo santo. Por uma razão ou outra, Santo Antônio tornou-se o protetor do porco e, por extensão, dos animais domésticos. Daí a iconografia freqüentemente mostrá-lo ao lado daquele animal, como fizeram por exemplo Pisanello numa pintura de 1422, *A Virgem com São Jorge e Santo Antônio* (Londres, National Gallery) e Bosch, em princípios do século XVI, em *A tentação de Santo Antônio* (Madri, Museu do Prado).

A maior associação do santo com o porco deu-se, porém, em torno da doença então conhecida por “mal dos ardentes”. De um lado, porque alguns anos depois da transferência das relíquias de Santo Antônio, por volta de 1070, de Constantinopla para o Delfinado, no Centro-Leste francês, atribuiu-se àquele santo curas milagrosas dessa moléstia. De

outro lado, porque se observou que aplicações de toicinho sobre as erupções cutâneas provocadas pela doença aliviavam as dores. Essa dupla solução era muito procurada pelos milhares de consumidores anuais de cevada ou de centeio, cereais mais baratos porém algumas vezes portadores do fungo tóxico causador de ergotismo (*herpes-zoster*), doença cuja primeira manifestação é o aparecimento de uma mancha escura que parece queimar, daí ter sido chamada de "mal dos ardentes" e, logo depois, de "fogo de Santo Antônio". A doença provoca a seguir fortes contrações musculares deformadoras dos membros, e também séria deficiência na circulação periférica, ocasionando gangrena e conseqüente perda das extremidades.

Em torno de 1095, algumas pessoas curadas pelo uso do toicinho e pela intervenção do santo fundaram a Ordem laica dos Antoninos, que em 1297 iria clericalizar-se e adotar a regra agostiniana. Seu objetivo era cuidar dos atingidos pela doença, e para ter toicinho e recursos financeiros suficientes para tanto, a Ordem especializou-se na criação de gado suíno. Logo ela recebeu dos poderes públicos o privilégio de levar seus rebanhos pelas ruas de aldeias e cidades para alimentar os animais com o lixo doméstico. Identificados por uma sineta presa ao pescoço, os porcos pertencentes aos Antoninos circulavam livremente por toda parte, mesmo no centro das grandes cidades, caso de Paris até o século xv, de Londres até o século seguinte.⁷¹

O porco era ainda símbolo de fertilidade para várias sociedades, e assim aparece tanto em uma versão grega do mito de Deméter, segundo a qual a terra engoliu Core e uma vara de porcos, quanto no conto folclórico russo de Nesmejana.⁷² Como a gestação daquele animal é de três meses, três semanas e três dias, certas tradições medievais viam nisso um sinal de perfeição. Ademais, um animal aparentado, o javali, era considerado sagrado por celtas e germanos. O rei da Cocanha, segundo uma versão do século xvi, vestia-se de roupa e manto de pele de porco e tinha uma enorme barriga,⁷³ fatos que o identificavam àquele animal. Em uma gravura do século xvii, o rei cocaniano aparece montado num porco, e em outra do começo do século seguinte a Cocanha é localizada na Porcolândia.⁷⁴ Enfim, de certa forma a Cocanha é, concreta e metaforicamente, a terra do porco.

Quanto à carne de aves, o poeta anônimo especifica apenas um tipo, o ganso, e como ele fala em "gordos" gansos (*FC* v. 40), podia-se esperar alguma referência ao *foie gras*. Contudo, apesar de apreciado

por gregos e romanos, por bizantinos e muçulmanos, aquele prato não era usado no Ocidente medieval a não ser como medicamento.⁷⁵ Por que, então, citar aquela ave, e não alguma outra mais refinada e apreciada na época, como pavão ou cisne? Além disso, surpreende a menção a apenas uma ave, quando se sabe que um texto da mesma época cita 34 delas entre os pratos gordos,⁷⁶ predominantes na terra da abundância. É verdade que o ganso era ave muito presente na mesa medieval, como indica a arqueologia através do exemplo do mosteiro clunicense de Charité-sur-Loire, onde nos séculos XI e XII ele era mais consumido que frango.⁷⁷ Mas a melhor explicação talvez esteja no uso de “ganso” como sinônimo de ave em geral, e não como referência a uma ave em particular. É o que sugere a etimologia da palavra *oie* (“ganso”), derivada de *oiseau* (“ave”) exatamente na época de elaboração do relato sobre a Cocanha.⁷⁸

No que diz respeito às carnes de caça, o poeta fala apenas em duas. Na de cervo (*FC* v. 54) — objeto, naquela segunda metade do século XIII, de um poema anônimo normando, *Chasse du cerf* — e na de “ave que voa” (*oisel volant*: *FC* v. 54), isto é, ave selvagem. Para um ambiente gastronomicamente tão aristocrático (carnes, vinhos, mesas com toalhas, taças de metal precioso⁷⁹), essas únicas referências podem à primeira vista causar estranheza. Contudo, mais do que um meio de obtenção de alimento, a caça era um ritual, uma atividade distinguidora socialmente.⁸⁰ Ela era sobretudo um exercício preparatório para a guerra, uma prática de iniciação para os jovens aristocratas, um elemento constitutivo da autoconsciência do cavaleiro, uma atividade lúdica para aquele grupo social. Quando Tristão caça por distração, é elogiado, mas quando, vivendo refugiado com Isolda na floresta, caça por necessidade, passa a ser visto como um homem selvagem, como alguém distanciado do modelo nobiliárquico.⁸¹

Em termos econômicos e culinários, a caça parece não ter merecido na Idade Média a importância que por muito tempo se imaginou que ela tivesse tido.⁸² Com o crescimento demográfico dos séculos XI-XIII e o conseqüente desflorestamento, a caça de animais de maior porte tendia a desaparecer. No Norte italiano de fins do século XIII, a documentação não fala mais em cervo, veado ou javali; pouco depois, o endurecimento da legislação contra a caça de aves por parte de camponeses atesta que também estas recuavam numericamente.⁸³ A análise arqueológica da aldeia de Dracy, na Borgonha, mostra que dos séculos XII ao

xv não havia caça às aves, e a caça em geral representava apenas 4,6% do total de ossadas animais encontradas.⁸⁴ Esses dados são confirmados pela pequena quantidade de carne de caça presente na mesa dos condes de Auvergne em fins do século xiv.⁸⁵

O segundo grupo alimentar da Cocanha é o dos peixes. A piscicultura era tão importante na alimentação dos séculos xi-xiii, que foram então cavados muitos lagos e tanques em detrimento de terras cultiváveis. Foi o que ocorreu, por exemplo, na pequena região de Dombes, na Borgonha, onde no século xiii foram construídos dezoito tanques para criação de peixes.⁸⁶ Pescava-se tanto na França, que, a partir de 1289, uma série de regulamentações monárquicas tentou evitar a pesca predatória prejudicial à fecundidade dos rios.⁸⁷ O salmão, abundante na Normandia na década de 1260, quando seu preço estava próximo ao do porco, passou em 1410 a valer mais do dobro da carne daquele animal.⁸⁸ A grande procura devia-se ao fato de apenas os peixes de água doce serem consumidos frescos. Os de mar, mesmo quando este estava próximo, eram salgados e/ou defumados, sendo por isso mais comuns na mesa medieval.

O principal desses peixes era o arenque, graças ao fato de poder ser conservado por até um ano, daí seu uso muito difundido, o que levou Robert Delort a considerar o Ocidente cristão até pelo menos o século xvii uma “civilização do arenque”.⁸⁹ Outros peixes secos também eram objeto de um importante comércio no Norte europeu, dominado pelos escandinavos até meados do século xii e depois pelos alemães, cuja Hansa teria neles uma mercadoria de destaque. Frescos ou salgados, os peixes constituíam importante alimento para a sociedade medieval, que proibia o consumo de carne muitos dias por ano. Daí Hildegarda de Bingen, no século xii, conhecer 36 diferentes tipos de peixes.⁹⁰ Daí *La bataille de Caresme et Charnage* listar, entre todos os pratos, magros e gordos, 29 peixes de mar, oito de água doce, quatro moluscos, ou seja, 41 frutos de mar e rio, mais do que qualquer outro tipo de alimento.⁹¹

Principal prato dos dias e períodos quaresmais — por excitar menos as paixões carnis que os produtos provenientes de animais de sangue quente⁹² — os peixes eram ainda consumidos ao longo de todo o ano nos 146 dias magros, especialmente às quartas-feiras. Curiosamente, contudo, a pesca está ausente das representações iconográficas dos calendários franceses, e aparece em apenas 17% dos italianos, sem-

pre em fevereiro, no início da Quaresma.⁹³ Na Picardia medieval, devido à costa da Mancha e aos pântanos do rio Somme, consumia-se tanto peixes de água doce quanto de salgada. Dos quatro tipos citados pelo *fabliau* — barbos, salmões, sáveis, esturjões (*FC* vv. 31, 33) — o primeiro é de mar, os demais migradores, vivendo na água salgada mas periodicamente subindo os rios para desovar. Nos domínios da abadia picarda de Saint-Vaast de Arras, desde princípios do século XI comercializavam-se (além de arenque) esturjão, salmão e sável, peixes de luxo⁹⁴ presentes na Cocanha.

O terceiro grupo é o dos vinhos. Eles são ingeridos em grande quantidade na Cocanha, talvez devido ao enorme consumo local de carne. De fato, 4/5 da carne que se comia na Idade Média era salgada, não somente por necessidade de conservação, mas também de preceito religioso. Para a Igreja medieval a alimentação carnívora não era impura, desde que o sangue do animal tivesse sido eliminado, e para isso era importante salgá-la.⁹⁵ Talvez para ressaltar a importância do vinho na sociedade cocaniana, o *fabliau* não se refere à existência de nenhuma outra bebida naquela terra. Nem mesmo de água. Na verdade, os medievais não consideravam a água uma bebida confiável, pois as condições naturais e culturais da época com frequência comprometiam sua potabilidade.⁹⁶ Apenas os camponeses, que não bebiam vinho regularmente, recorriam à água, à cerveja ou ao leite.⁹⁷ Além disso, talvez o *fabliau* não fale nela porque na Picardia, região de tantos riachos e zonas pantanosas, a água era um empecilho, precisando ser represada, canalizada, drenada, disciplinada enfim.

Enquanto as cidades medievais consumiam, em média, vinte litros de água por dia por habitante,⁹⁸ na Cocanha nem sequer a Fonte da Juventude é claramente uma fornecedora de água. Ao descrever a fonte, o poeta não diz que líquido sai dela, nem como deve ser utilizado. Da mesma forma que *La bataille de Caresme et Charnage*, o *fabliau da Cocanha* representa a vitória do Carnaval (festa, comida gorda, sexo) sobre a Quaresma (recolhimento, silêncio, jejum). Conseqüentemente, representa a vitória do vinho sobre a água. Discorda assim do elogio à água feito por um texto anônimo escrito em fins do século XIII, mas de existência oral anterior, *La desputoison du vin et de l'iaue*.

Nesse texto a água, espécie de advogada de acusação dos vinhos, afirma que estes são maléficos, provocam brigas, homicídios, roubos, difamações. Acusa-os de orgulhosos, por não perceberem que ela sim

é essencial, regando árvores e prados, limpando os corpos, cozinhando os alimentos, transportando navios, matando a sede de todos. Por fim, diante desse arrazoado, o veredicto do tribunal presidido por Deus e composto por famosos vinhos de todo o mundo conclui que os diferentes vinhos, cada qual à sua maneira, são úteis em certos momentos, mas que a água é uma necessidade universal.⁹⁹ Ora, o *fabliau* da *Cocanha* nega esses argumentos, ao falar de uma terra onde a chuva é de pudins (*FC* vv. 98-99) e o riacho de vinho (*FC* v. 61). Apesar dessa abundância de vinho, do qual todos podem se servir à vontade (*FC* vv. 73-77), ali não há maldades, todos são virtuosos e corteses (*FC* vv. 79, 125).

O elogio ao vinho feito pelo *fabliau* apenas reforçava um dado da realidade. A sociedade medieval tinha nele praticamente a única bebida tônica existente, com exceção de uns poucos licores não comercializados, produzidos por mosteiros para consumo interno. Ele era assim uma importante fonte de calorias, sobretudo nas regiões e estações mais frias. Talvez por isso a sabedoria popular afirmasse que “quem tiver bom vinho à mesa, jamais ficará doente”.¹⁰⁰ O papel socializador daquela bebida também era considerável, ajudando a reunir vassalos, parentes, amigos, vizinhos. Como dizia um provérbio do século XIII, “há mais palavras em uma dose de vinho do que em uma de água”.¹⁰¹ E o importante papel religioso e cultural que aquela bebida desempenhava tornava-a mercadoria das mais procuradas.

Em razão disso, havia no território correspondente à atual França cerca de trinta santos protetores do vinho em suas diversas etapas de produção. Alguns zelavam pelo crescimento das vinhas (como São Vicente e São Paulo), outros evitavam que elas fossem atingidas pelas geadas (como São Gautier e São Vernier), outros favoreciam seu amadurecimento (caso de São Lourenço e São Roque), outros ajudavam a vindima e a fermentação (caso de São Rémy e São Sérgio). Os tanoeiros reverenciavam São Nicolau; os vinagreiros, Santo Amando; os transportadores de vinho, Santo Eustáquio; os mercadores de vinho, São Martinho, entre outros.¹⁰² Em parte devido a isso, o *fabliau* afirma que a *Cocanha* é, mais que qualquer outra terra, abençoada por “Deus e todos os seus santos” (*FC* vv. 24-25).

Como as técnicas de conservação do vinho eram deficientes na Idade Média, procurava-se consumi-lo no mesmo ano de produção, sobretudo no Norte europeu, onde ele se deteriorava mais rapidamente.¹⁰³ Nas zonas mediterrâneas o “vinho velho”, de mais de um ano, con-

servava-se bem e era mesmo apreciado.¹⁰⁴ De toda forma, o vinho não podia ser estocado por muito tempo (o engarrafamento com recipiente de vidro é do século xv, com rolha de cortiça é de fins do século xvii), por isso bebia-se muito nos séculos xii e xiii.¹⁰⁵ Logo, não surpreende que na Cocanha haja “um riacho de vinho” (*FC* v. 61), símbolo de vinho novo e farto. Como até meados do século xiii as mesas aristocráticas preferiam o vinho branco,¹⁰⁶ é ele que predomina na terra da abundância: vinho semelhante aos de Auxerre, La Rochelle e Tonnerre (*FC* vv. 71-72). Somente a partir de então, talvez por influência da burguesia,¹⁰⁷ cresceu o prestígio dos tintos, também presentes na Cocanha, e com qualidade comparável ao de Beaune e ao importado (*FC* v. 68).¹⁰⁸

Por tudo isso, na Cocanha o vinho elimina a presença de qualquer outra bebida. Inclusive da cerveja, bastante difundida em algumas regiões, nas quais era usada sobretudo pelas mulheres, pelos mais pobres, pelas pessoas em geral quando o vinho estava em falta ou muito caro.¹⁰⁹ Expressando esse caráter popular da cerveja, um texto alegórico diz que ela foi “excomungada” por um padre inglês que ajudava o rei francês a avaliar os bons vinhos existentes.¹¹⁰ A maior parte dos primeiros textos relativos à cerveja, invenção flamenga do século ix ou x, é do Artois, da Flandres e da Picardia.¹¹¹ Ou seja, era bebida bem conhecida e muito consumida na região que imaginou a Cocanha. Contudo, nessa terra da abundância não existe tal bebida, provavelmente considerada muito vulgar para um país de maravilhas. A ausência da cerveja na Cocanha, da mesma forma que a do pão e dos vegetais, revela o desejo de se ultrapassar o cotidiano, o banal.

Para tanto, apesar de existirem vinhos de renome produzidos na Picardia (em Laon, Soissons e Beauvais¹¹²), os da Cocanha são comparados aos melhores da época. Comparados ao de Beaune (*FC* v. 68), que no século xiii era o preferido do papa; no xiv, do poeta Eustache Deschamps; no xvi era considerado sinônimo de vinho.¹¹³ Comparados ao de “além-mar” (*FC* v. 68), expressão que devia se referir ao vinho de Chipre, espécie de moscatel então bastante apreciado: em um texto escrito pouco depois de 1223, quando o rei Filipe mandou buscar “os melhores vinhos que se encontrassem em qualquer terra”, o primeiro deles foi o cipriota.¹¹⁴ Comparados ao de Auxerre (*FC* v. 71), considerado de tão boa qualidade que foi eleito pelos demais como chefe dos vinhos do Leste francês.¹¹⁵ Manifestando a popularidade de que este vinho gozava, surgiu no século xiii a expressão “bebedores de

Auxerre".¹¹⁶ Quando o cronista franciscano Guilherme de Rubrouck, ao narrar sua viagem ao Oriente (1253-1255), quer elogiar o vinho de arroz produzido pelos mongóis, afirma que não era possível distingui-lo do de Auxerre e do de La Rochelle.¹¹⁷ Em uma crônica concluída em 1287, outro franciscano, que habitara Auxerre quarenta anos antes, também elogia o vinho da região.¹¹⁸

O quarto e último grupo alimentar da Cocanha é o dos doces. Muito apreciados na Idade Média, uma grande variedade deles fechava toda refeição senhorial. *La bataille de Caresme et de Charnage* cita dezesseis tipos diferentes.¹¹⁹ Geralmente de massa (tortas, pastéis, bolos), eram adoçados com mel, vinho licoroso, mosto ou frutos secos, mais do que com açúcar de cana, artigo oriental caro, conhecido na Provença desde meados do século XII, porém introduzido na culinária francesa apenas no século XIV. Até o século XV, os ingleses e italianos parecem ter apreciado o açúcar mais do que os franceses.¹²⁰ Talvez por isso o *fabliau da Cocanha* mencione um único tipo de doce, *flaon* (FC v. 99), cuja excepcionalidade fica assinalada pelo fato de, na época da Quaresma, cair do céu sob forma de chuva. É um doce celestial. Mas doce quaresmal apenas por ironia, pois fazia parte dos alimentos gordos, carnavalescos.¹²¹ De fato, pelo menos desde o século XI, e com certeza durante o XIII, laticínios e ovos estavam proibidos durante a Quaresma,¹²² e os ingredientes daquela sobremesa eram farinha, ovos e creme de leite.¹²³

Mas enquanto para alguns estudiosos o que resultava dessa receita era um bolo ou creme,¹²⁴ para outros era uma torta salgada.¹²⁵ Se esclarificada, essa questão aparentemente menor poderia reforçar ou desautorizar as etimologias que ligam o nome Cocanha a *kuchen/coek* ("bolo"). De qualquer maneira, naquela receita devia entrar, se possível, um pouco de açúcar.¹²⁶ Este, no entanto, mais do que um alimento, era considerado um medicamento, e desde o século XI figurava na farmacopéia da escola de medicina de Salerno e depois da escola de Montpellier. Para Hildegarda de Bingen, no século XII, ele devia ser usado por pessoas com problemas no cérebro ou no peito.¹²⁷ Na França do século XIII ele era usado contra tosse e azia.¹²⁸ Ao fim das refeições, procurava-se servir pratos açucarados, considerados facilitadores da digestão, razão pela qual Tomás de Aquino não proibia seu consumo na Quaresma. Todas essas aplicações, e sua raridade, tornavam o açúcar um produto muito caro e desejado,¹²⁹ ausente da Cocanha, como todas

as especiarias, não por razões econômicas, e sim provavelmente para sugerir que apesar dos excessos alimentares, os cocanianos não tinham problemas de saúde.

Sabemos agora *o que se come na Cocanha*, mas não *por que se come* aqueles alimentos, e não outros. À primeira vista, trata-se de um enobrecimento dos habitantes da Cocanha, consumidores de carne de caça, de peixes caros, de vinhos finos, de doce especial. No entanto, como já salientamos, não há referência a outros pratos tão ou mais nobiliárquicos que aqueles. Deve-se então lembrar que a alimentação das sociedades pré-industriais guiava-se pela concepção da magia simpática, há muito definida pela antropologia: pela lei do contágio, todo objeto em contato com outro ganha suas características; pela lei da similitude, as coisas assemelhadas são na verdade uma mesma coisa.

Ou seja, ingerir um certo alimento é torná-lo parte de nós mesmos, é identificar-nos com ele.¹³⁰ Concepção geral que na Europa medieval era reforçada pela idéia do homem-microcosmo, ao mesmo tempo síntese e parte do universo.¹³¹ A importância atribuída à carne desde a Alta Idade Média estava ligada a isso: o homem é feito de carne, logo carne é seu alimento natural.¹³² O leite da mãe ou da ama não apenas alimenta o bebê, como também molda seu temperamento. Na Itália do século XVI não se dava leite de vaca às crianças, por se acreditar que a origem desse alimento as predisporia a ter caráter submisso e a ser pouco inteligentes.¹³³

Assim, a escolha dos alimentos citados pelo *fabliau* não foi arbitrária. Foi definida pelas condições concretas da economia e do gosto medievais, e também pela influência do pensamento mágico-simbólico. Peixe e cervo, por exemplo, eram conhecidos símbolos cristológicos,¹³⁴ de forma que consumi-los era uma espécie de comunhão laica e cotidiana com a Divindade. O porco, por sua vez, era visto pelos medievais como um animal assemelhado ao homem, tanto no plano alimentar (pois ambos são onívoros) quanto no fisiológico (os primeiros estudos anatômicos, diante da proibição de dissecar corpos humanos, eram feitos com porcos¹³⁵). Um texto picardo de fins do século XII considera que a única diferença entre o ser humano e o porco é o fato de aquele ter à sua espera uma vida no Além.¹³⁶ Comer carne de porco era, por esse prisma, um ato de traços simbolicamente canibalescos.

Mais especificamente, de destruição, assimilação e transformação dos judeus deicidas. Com efeito, como Claudine Fabre-Vassas

mostrou, o imaginário cristão inverteu a tradicional identificação do Outro a partir do que este comia, e viu no judeu o que ele se negava a comer, o porco. Essa leitura medieval fundamentava-se em texto apócrifo do século VII, uma versão do *Evangelho da infância*, que explica a recusa do porco pelo judeu como uma negação da autofagia: Cristo, irritado com uma mãe judia que escondera Dele seus três filhos, transformou-os em porcos. Como desde então os judeus passaram a não consumir carne de porco, porque isso seria comer a si próprios, buscaram um sucedâneo na carne de crianças cristãs. Essa pretensa violência ritual judaica em relação aos cristãos passou a legitimar a perseguição aos judeus, e fez com que a execução de porcos se tornasse um verdadeiro sacrifício ritual na sociedade européia cristã pré-industrial.¹³⁷ A análise lexical parece reforçar essa tese, pois na língua francesa apenas por volta de 1209, isto é, em contexto de forte anti-semitismo, a palavra “porco” passou a ter conotação negativa, sendo aplicada a pessoas debochadas, gluttonas, grosseiras e sujas.¹³⁸

Também o local em que se dá o consumo de todos aqueles alimentos parece não ser casual. As mesas postas “por toda parte/ Pelos caminhos e pelas ruas” (*FC* vv. 43-44) enfatizam a gratuidade da comida, que toda pessoa pode escolher e pegar sem qualquer tipo de restrição (*FC* vv. 47-50). A existência daquelas mesas indica, sobretudo, refeições comunitárias, o que talvez ajude a explicar a predominância do cardápio carnívoro. Entre os gregos, os animais eram mortos em banquetes rituais, e sua carne distribuída conforme a função social exercida por cada um. A parte de carne recebida pelo cidadão era literalmente a “encarnação” de seu estatuto político e social. Daí, para marcar sua dissidência, a recusa dos pitagóricos em comer carne. Entre os romanos, igualmente, comer a carne do animal sacrificado era inserir-se na vida coletiva: “príncipe” era o “primeiro a se servir”; “privado” era o excluído da “participação” pública, isto é, da partição do animal.¹³⁹

Prolongando essa associação entre comida, em especial carnívora, e vida em sociedade, os banquetes medievais eram práticas de paz. Eram ocasiões de reis e de senhores laicos ou eclesiásticos reunirem seus dependentes, para por meio da doação de comida e bebida reforçarem o parentesco espiritual que os unia. Rito de sentido semelhante, ainda que igualitário e não hierárquico, ocorria entre os membros das confrarias urbanas.¹⁴⁰ Enfim, a comensalidade cocaniana é símbolo de relações sociais livres e igualitárias. Liberdade e igualitarismo que se

manifestam também no plano sexual (como veremos no capítulo 5), estabelecendo certa identidade entre consumo de carne animal (alimentação) e de carne humana (sexo).

Apesar de rica, ociosa, jovem e livre, a Cocanha parece silenciosa. Os múltiplos sons festivos que seriam de se esperar, falas, risos, cantos, músicas, não são revelados pelo texto, exceto uma menção a instrumentos musicais na versão abreviada do *fabliau*.¹⁴¹ A razão disso talvez esteja no caráter *gourmand* dos cocanianos. A boca que come, degusta, envolve-se na sensualidade das bebidas e das comidas — prolongamento da fase oral, diz a psicanálise, para a qual há um componente essencialmente oral em todo desejo¹⁴² — não é a boca que fala e canta. A comunicação entre os habitantes da Cocanha ocorre através da cumplicidade no excesso alimentar e sexual, através do parentesco entre os pecados da gula e da luxúria, denunciado pela teologia da época.¹⁴³

O poeta insiste sobretudo na fartura alimentar da Cocanha, mas não se pode esquecer que aquela terra é também abundante em roupas e calçados, ainda que com peso bem menor: à comida ele dedica 71 versos (*FC* vv. 31-101), ao artesanato apenas 28 (*FC* vv. 123-150). Na versão do ms B, a importância dos manufaturados é ainda menor, tendo sido suprimidos alguns versos a respeito. Esse relativo desinteresse pelo artesanato estava, talvez, associado ao lugar restrito que ele podia ocupar nos orçamentos da época. Já se calculou que uma família camponesa medieval devia reservar entre 80 e 90% de seus rendimentos para a alimentação, sobrando muito pouco para vestuário e moradia.¹⁴⁴

Também é possível, contudo, pensar-se na explicação oposta. A existência de vários centros artesanais na Picardia dava àqueles produtos um caráter de banalidade que eles não tinham em outros locais. Com efeito, desde o século XII havia uma importante produção de tecidos em Amiens, Abbeville, Beauvais, Saint-Quentin, Rue, Montreuil. Um texto do século XIII, *Dit de l'Apostole*, que atribui apelidos a cidades e regiões de acordo com suas características, lembra Abbeville pelo tecido azul ali produzido.¹⁴⁵ A região picarda fabricava ainda botas para caça,¹⁴⁶ citadas pelo nosso texto (*FC* v. 145).

Em razão disso, para fugir do corriqueiro, o *fabliau* menciona tecidos que não eram confeccionados no local. Produtos importados, raros e caros em todo o Ocidente, cuja presença gratuita e abundante na Cocanha ajuda a enfatizar as maravilhas do país. É o caso das roupas feitas de seda importada de Alexandria (*FC* v. 133). Ou daquelas “for-

radas de arminho" (FC v. 139), expressão do crescente consumo de peles que ocorria desde o século XII, talvez por influência do Oriente muçulmano.¹⁴⁷ O poema não diz, contudo, quais tipos de roupas eram feitas com aqueles panos, e impede assim que se especule sobre a procedência social de seus usuários.

De fato, no Ocidente medieval a forma de se vestir não decorria tanto de aspectos climáticos (a época do ano ou o local habitado não mudavam no essencial as roupas utilizadas) quanto de filiação grupal (familiar, político, profissional, religioso, étnico). Naquela sociedade "não se usam as roupas de que se gosta, e sim as que se devem usar".¹⁴⁸ No entanto o material utilizado já fornece por si só indicações interessantes. As roupas de pele, por exemplo, desnecessárias naquela terra sempre primaveril,¹⁴⁹ estão no texto apenas para reafirmar a opulência do país. Dos nove tipos de tecidos lembrados pelo *fabliau*, apenas um era de consumo popular.¹⁵⁰ De forma geral, tanto os alimentos quanto as roupas e calçados citados são de grande qualidade e valor.

Essa dupla abundância, alimentar e de vestuário, torna completamente estéril uma terceira abundância, a de moedas. Expressando as críticas de certos segmentos sociais ao corporativismo produtivo e à crescente monetarização da economia ocidental, o *fabliau da Cocanha* imagina uma terra na qual a oferta de bens é muito superior à procura, apesar do consumismo desenfreado de seus habitantes. Diante disso, lá "bolsas cheias de moedas/ Estão jogadas pelo chão; [...] inúteis" (FC vv. 104-105, 107). Pode-se mesmo perguntar se, por um jogo de palavras, essas moedas espalhadas pelo solo não decorrem da chuva narrada poucos versos antes. De fato, *flaon* significa "pudim", "torta", mas também peças de metal preparadas para serem transformadas em moedas.¹⁵¹ De toda maneira, para expressar uma mentalidade de suntuosidade e de desperdício, o poeta recorre a símbolos de riqueza inútil na Cocanha: campos de trigo, roupas de pele, moedas.

Tanto em relação à comida quanto aos manufaturados, o que reforça essa fatura é o fato de que "tudo é comum a toda gente" (FC ms C, v. 112). O *fabliau* parece sugerir que abundância não é apenas uma questão de quantidade, mas também de sociabilidade. Talvez por isso existam "mesas postas/ Com toalhas brancas" (FC vv. 45-46) nas ruas da Cocanha. Como se sabe, a toalha desempenhava importante papel

no cerimonial de mesa na Idade Média: comer sobre a mesma toalha assinalava igualdade de condição; assim, quando um homem considerado inferior sentava-se à mesa de um senhor, este colocava um guardanapo diante dele para marcar a diferença.¹⁵² No mundo invertido da Cocanha, não fazia sentido o provérbio da época segundo o qual “comilão não gosta de partilhar”.¹⁵³ Aliás, a preocupação do *fabliau* da Cocanha com um relativo igualitarismo correspondia a uma certa mobilidade social revelada pelos *fabliaux* em geral.¹⁵⁴

Graças ao cardápio e ao guarda-roupa, pode-se saber a quem se dirigia o *fabliau* da Cocanha? Aparentemente, eles indicam uma procedência e/ou uma destinação aristocrática, porém deve-se atentar para o fato de a literatura cortesã da época normalmente fornecer mais detalhes sobre os rituais que cercavam a refeição, do que sobre os pratos então consumidos,¹⁵⁵ ao contrário do que faz o *fabliau*. Também não se pode desconsiderar que burgueses em busca de enobrecimento e de encobrimento de suas origens humildes adotavam sempre que podiam comportamentos aristocratizantes. As mudanças de hábitos e as transformações econômicas aplainavam as diferenças de estilo de vida.

Por exemplo, se por muito tempo a dieta carnívora foi predominantemente nobiliárquica, com a urbanização esse dado foi alterado. Já em 1162, os açougueiros receberam privilégios corporativos em Pontoise e Paris. Nesta cidade, em 1393, foram abatidos perto de 270 mil animais para consumo da população, ou seja, mais de 19 mil toneladas de carne ou 240 quilos anuais *per capita*.¹⁵⁶ nível perfeitamente comparável ao do consumo da camada aristocrática feudal. A fartura alimentar descrita pelo nosso texto podia, portanto, estar revelando uma utopia urbana.¹⁵⁷

Mas é possível, por outro lado, associar o *fabliau* ao imaginário camponês. Nessa hipótese, ele seria o registro de um mundo às avessas concebido por gente faminta e pobre que, na construção daquela sociedade perfeita, teria usado referenciais nobiliárquicos. A Cocanha seria então uma lembrança nostálgica da prodigalidade cortesã e uma crítica à avareza das novas camadas dominantes urbanas.¹⁵⁸ Nostalgia e crítica partilhadas também pela Igreja, que retirava o orgulho, pecado tipicamente aristocrático, da posição de mais grave dos sete pecados capitais, substituindo-o pela avareza, tipicamente burguesa.

Seria um mundo às avessas, pois ali a Natureza exerce o papel de Cultura, fornecendo bens que em qualquer sociedade resultam de

matérias-primas transformadas pelos homens (toicinho, mesas, taças, vinho, pudins etc.). Por outro lado, naquela terra a Cultura funciona como Natureza, com os tecidos e calçados sendo produzidos não pelo trabalho, isto é, por um esforço penoso, e sim pela atividade natural e prazerosa de pessoas que distribuem gratuitamente aqueles produtos (FC vv. 126, 144). Da mesma forma que a Natureza faz com seus bens. Em razão disso, os tecelões e sapateiros, de forma geral malvistas na sociedade medieval, são na Cocanha considerados virtuosos e cortesões (FC vv. 125, 142-143).

Mundo às avessas também porque ali não se consome nada cru (exceto vinho) e nada que tenha sido cozido pelo homem. A Natureza fornece, já preparado, toicinho, salsicha, presunto, carne assada, gansos que se assam a si mesmos, chuva de pudins quentes. A transição do cru para o cozido, da Natureza para a Cultura, dá-se sem a intermediação que é necessária em qualquer sociedade — o trabalho humano. Ali a Natureza é cultural, e a Cultura natural. A Divindade cocaniana (como veremos no próximo capítulo) não cria na simplicidade da Natureza (porco e ganso vivos, uva etc.), mas na complexidade da Cultura (presunto, ganso assado, vinho etc.).

Diante disso tudo, é difícil estabelecer-se um recorte sociológico do *fabliau da Cocanha* através dos alimentos da terra maravilhosa. Lá todos os gostos e hábitos alimentares são atendidos. Há carne de porco, de consumo mais popular, e de cervo, de consumo nobiliárquico. Há caça pequena (aves) e grande (cervo). Há peixes de mar e de rios. Há vinho tinto, apreciado especialmente pelos burgueses, e branco, o predileto dos aristocratas. Vinho bebido em recipientes simples (copos) ou sofisticados (taças de metal precioso). A indistinção sociológica da culinária cocaniana aparece sobretudo na forma de preparo dos pratos. Ela deve satisfazer o desejo de todos. Deve promover a harmonização social.

Daí por que a carne é “assada ou ensopada” (FC v. 55), quer dizer, aristocrática ou popular. Como Claude Lévi-Strauss mostrou,¹⁵⁰ o assado está associado à Natureza (não há intermediário entre alimento e fogo), ao nomadismo (preparado durante guerras, caçadas ou viagens), aos homens (quase os únicos a se dedicarem àquelas atividades), à aristocracia (que deve ser pródiga), à “exo-cozinha” (destinada a convidados), à morte (destruição dos sucos da carne). O ensopado, por sua vez, é cultural (alimento cozido pela intermediação da água e da panela), é

sedentário (devido ao uso de recipientes, instrumentos culturais), é feminino (preparado por mulheres, restritas ao espaço doméstico), é plebeu (econômico), é “endo-cozinha” (destinada a familiares), é vida (aproveitamento integral da carne).

Em suma, considerando somente a faceta alimentar e de vestuário da Cocanha, é difícil estabelecer seu perfil sociológico. A abundância era sonho de todos os medievais.

A TERRA DA OCIOSIDADE

Qui plus i dort, plus i gaaigne
FC, v. 28

O que realça ainda mais a abundância da Cocanha é o fato de ela não depender do trabalho humano. A ociosidade é ali a única atividade remunerada. O mais célebre verso do texto refere-se a isso: "Lá, quem mais dorme mais ganha" (FC v. 28). Verso que está na origem do nome alemão da Cocanha, surgido em meados do século xv: *Schlaraffenland* ou "país dos preguiçosos e dos loucos". Verso que inspira em meados do século xvi a *Luilekkerland* holandesa ou "terra da preguiça e da gula". Verso que, traduzido para o italiano, abre e fecha um texto bastante popular no século xvi. Verso que em adaptações radicais, ameaçando fisicamente quem trabalha, está presente em textos italianos, espanhóis e franceses daquela mesma época, examinados no último capítulo.

A recusa ao trabalho transparece claramente na relação dos cocanianos com a moeda. Por pressupor esforço produtivo, ela é desprezada: "bolsas cheias de moedas/ Estão jogadas pelo chão" (FC vv. 104-105). Por não haver comércio no país maravilhoso, onde "ninguém compra nem vende" (FC v. 108), ela é desnecessária. Enquanto a economia ocidental da Idade Média Central monetarizava-se cada vez mais, a da Cocanha permanece natural e auto-suficiente. A Cocanha é aquilo que os antropólogos definem como uma cultura do excesso, do *potlach*, da *kula*, do desperdício ritual.¹ Não há escassez de moeda na Cocanha, apenas ela é inútil naquela sociedade, na qual, sem ela, pode-

se ter acesso aos pratos mais finos, aos vinhos mais caros, às roupas mais luxuosas.

De fato, atribui-se classicamente três funções à moeda. A primeira é a de instrumento de medida de valor dos bens e serviços oferecidos. Ora, na Cocanha tais bens e serviços são tão abundantes que não têm valor algum de mercado, e podem por isso ser tomados gratuitamente a qualquer momento por qualquer pessoa. Ali bebem-se os excelentes vinhos da região “Sem pagar sequer uma moeda” (FC v. 77). A segunda função da moeda é ser instrumento de troca, já que não sendo ela própria um bem de consumo, goza de aceitabilidade geral e torna-se a intermediária perfeita entre bens e serviços que se quer vender e comprar. Funções sem sentido na Cocanha, onde todos os habitantes são donos da riqueza local, com cada um podendo pegar “Tudo o que se quiser sem problema; / Sem oposição e sem proibição” (FC vv. 48-49). A terceira função é ser instrumento de reserva de valor, pois sem perder com o tempo as funções anteriores, a moeda pode ser estocada e utilizada a qualquer momento. Todavia a certeza de que o país continuará sempre rico não estimula os cocanianos a praticarem a acumulação, a poupança, daí as moedas estarem jogadas pelo chão, podendo ser encontradas sem esforço (FC v. 107).²

Essa postura do *fabliau da Cocanha* parece indicar autoria e/ou público aristocrático, por recusar conceder ao trabalho o papel que ele tinha na escala burguesa de valores, ou mesmo na de certos segmentos eclesiásticos. Contudo, essa não é uma indicação segura do caráter sociológico do texto, já que também os trabalhadores sonhavam com a ociosidade. De toda forma, o interesse do texto pela questão do trabalho reflete a importância que o tema ganhava nos séculos XII e XIII, quando vários debates procuravam reinterpretar o esforço produtivo diante das transformações sociais e econômicas da época.

Na década de 1250, no mesmo momento em que o relato oral sobre a Cocanha era registrado por escrito, mendicantes e seculares discutiam na Universidade de Paris o valor religioso da mendicância e do trabalho. Questionava-se a legitimidade de se viver de uma ou de outro. Diante do crescente prestígio do trabalho como valor social, diversos segmentos passavam a condenar a mendicância, interpretada então como forma extrema de preguiça. Como reação àquela valorização, surgia a recusa ao trabalho — greve no mundo universitário em 1229-1231, no mundo artesanal a partir de 1260.³ Produto da sociedade urba-

na que fomentava esse debate, nosso *fabliau* não se eximiu dele. Ao contrário, parece nele querer intervir, à sua maneira. Parece defender uma postura, a da recusa ao trabalho.

Apesar de ocorrer desde o século XII uma certa recuperação do valor moral do trabalho,⁴ o conservadorismo do poeta da Cocanha impediu-o de adotar tal postura. Ele vê o trabalho pelo tradicional prisma nobiliárquico, como uma prática desprezível, reservada a indivíduos socialmente inferiores. Se os tecelões e sapateiros da Cocanha são virtuosos e cortesões — indício de que os de fora do país maravilhoso não o são — é porque eles na verdade não trabalham. Eles geram bens apenas por prazer, razão pela qual não vendem seus produtos, distribuem-nos gratuitamente (*FC* vv. 123-128, 140-150). Ao adotar essa visão crítica em relação à atividade produtiva, o *fabliau da Cocanha* não era exceção. As três heranças culturais que formaram a Idade Média — a romana, a germânica, a cristã — tinham preconceitos com relação ao trabalho.

Na sociedade escravocrata da Roma pagã prevalecera a visão da elite dirigente, que defendia o *otium cum dignitate*, o ócio não fútil, dedicado não apenas aos prazeres materiais como também às coisas do espírito (poesia, filosofia, música etc.). Entre os germanos pagãos, predominara igualmente a concepção que se pode chamar de ociosidade do vencedor: as riquezas, expropriadas de outros povos e não criadas pelo próprio trabalho, eram consumidas em banquetes rituais e em presentes que cimentavam os laços sociais.⁵ No pensamento cristão, o trabalho era uma purgação, uma forma de resgate do Pecado Original. Se a regra beneditina impunha o trabalho, era por ver todo monge como penitente. Negava-se valor ao esforço produtivo, porque Cristo jamais trabalhou, e porque “os lírios do campo crescem, e não trabalham nem fiam”.⁶

Devido a essa tripla influência, a Idade Média não tinha o trabalho em bom conceito, e conseqüentemente não havia uma palavra que o designasse de forma global e neutra.⁷ Até fins do século XII, a palavra latina *labor* estava associada a *dolor* e *sudor*. Pensava-se que, antes do pecado, o ser humano estivera encarregado de cuidar e vigiar (*operare et custodere*) o Éden, e apenas depois, como punição, a mulher, maior responsável pela Expulsão, passou a ter filhos em meios a dores (*in dolore*) e o homem precisou trabalhar (*laborare*) para obter com esforço (*sudor*) o pão de cada dia.⁸ Assim, *labor* (da qual derivaram em ver-

náculo *labeur*, *trabalho*, *labor*, *labour*) significava esforço, pena, tribulação, contrição, doença, penitência.

Mais expressivos ainda, os termos neolatinos *travail*, *travaglio*, *trabajo*, *trabalho*, *treball* decorreram do latim popular *tripalium*, que designava um instrumento de tortura.⁹ *Travailler*, surgido por volta de 1170 ou 1180, manteve até o século XVI seu sentido original de atormentar, penar, sofrer, referindo-se tanto ao esforço físico, como o de uma mulher que vai dar à luz, quanto ao esforço moral.¹⁰ Contudo, diante das transformações socioeconômicas, mais aceleradas na Itália do que em outras regiões, desde fins do século XIII passou-se a distinguir *laborare*, trabalhar, produzir, exercer uma profissão, de *travagliare*, trabalhar com sofrimento, com dificuldade, de forma penosa.¹¹

Surgidos em tal contexto, os *fabliaux* de forma geral valorizavam o lazer, o ócio.¹² O mesmo ocorre com o relato sobre a Cocanha, cujo poeta dirige-se a pessoas que necessariamente estão em momento de ociosidade: “Escute agora quem está aqui./O que [...] Muito os alegrará” (*FC* vv. 1, 7-8). A narrativa insiste no fato de os cocanianos não fazerem esforço sequer para aproveitar a fartura de sua terra.¹³ Ali os gansos assam-se sozinhos, as canecas, copos e taças dirigem-se por si sós até o riacho de vinho (*FC* vv. 39-41, 61-64). Ali é “Feriado e domingo todo dia” (*FC* v. 84), diferentemente do calendário litúrgico cristão, que, ao especificar momentos de festa, legitima o restante do ano como sendo tempo do trabalho.

A trilogia *labor-dolor-sudor*, típica do pensamento ideológico feudal,¹⁴ é substituída no texto cocaniano por abundância-juventude-ociosidade. Como trabalho implica hierarquia social, portanto submissão a pessoas e a regras, a inexistência do trabalho significa liberdade. Ou seja, de certa maneira o não-trabalho explica e articula as demais características daquela terra, abençoada por Deus e todos os seus santos mais que qualquer outra (*FC* vv. 24-26). No entanto, essa referência ao Criador parece irônica, pois a Cocanha é uma negação do Peca-do Original, que resultara na expulsão do Éden (logo, na carestia), na necessidade do esforço produtivo (portanto no trabalho), na degenerescência corporal (isto é, no envelhecimento e na morte). Cioranescu tem portanto razão ao afirmar que a obtenção de tudo sem esforço é o traço mais anticristão da Cocanha.¹⁵

A mais clara representação dessa situação são as muitas festas existentes na Cocanha. É claro que isso não era específico da Cocanha

nem contrariava o cristianismo. O *homo festivus* é categoria antropológica de todas as épocas, pois ao lado da vida em sociedade, organizada e rotineira, o homem necessita — para seu equilíbrio pessoal, mas também para a saúde social — romper as regras, dar vazão aos sentimentos reprimidos, abrir enfim novas perspectivas de vida: “de festas se vive”.¹⁶ Toda festa é espaço do desejo, não da necessidade, daí os excessos alimentares, alcoólicos e sexuais. Excessos que lhe dão sempre sentido sagrado, por mais profanas que sejam suas manifestações. Como bem definiu Duby, festa é “tentativa de transgredir os limites que separam o mundo visível do invisível”.¹⁷

Daí o caráter excepcional de toda festa, ilha de atuação livre (ou tendo suas próprias regras, mais flexíveis que as do cotidiano) no mar social de leis, costumes, hábitos, imposições geográficas, heranças culturais. E nisso a Cocanha, mais do que apenas anticristã, é anti-social: lá as festas perdem seu caráter de excepcionalidade para se tornarem dado da cotidianidade. Ou melhor, como o cotidiano define-se por contraposição aos momentos festivos em que ele é rompido, a sequência ininterrupta de festas na Cocanha cria uma indistinção do tempo. Abole o tempo.¹⁸ Aparentemente as festas da Cocanha seguem o calendário litúrgico cristão, porém são quadruplicadas (anualmente ocorrem quatro Páscoas, quatro Natais etc.: *FC* vv. 81-87) para marcar seu caráter profano.

De fato, o simbolismo medieval via no número quatro uma expressão terrena, oposto ao caráter divino do número três. Quatro são os elementos do mundo material (água, fogo, terra, ar), os tipos humanos (fleumático, colérico, melancólico, sangüíneo), os principais órgãos do corpo humano (coração, cérebro, fígado, genitália), as idades do homem (*pueritia, adulescencia, iuventus, senectus*),¹⁹ as virtudes cardeais (sabedoria, justiça, temperança, coragem), as partes do mundo (Europa, Ásia, África, *terra incognita*), os rios do Paraíso terrestre (Fison, Geon, Tigre, Eufrates), os pontos cardeais, as estações do ano, as letras do nome de Adão, os Evangelhos, os braços da Cruz.²⁰ Hildegarda de Bingen, na segunda metade do século XII — seguindo o modelo bíblico da Jerusalém Celeste e suas representações iconográficas desde os manuscritos do Beato de Liébana²¹ — concebeu a história como uma cidade quadrangular, na qual cada muro corresponde simbolicamente a uma época, a de Adão, a de Abel a Noé, a de Abraão a Moisés, a posterior a Cristo.²²

A associação de abundância alimentar, embriaguez e erotismo faz da Cocanha uma festa, daí o relato sobre ela ter sido lido e ouvido sobretudo em ocasiões festivas — ora nas cidades, onde eram freqüentemente promovidas pelas corporações de ofício, às quais a Cocanha parece ter estado associada,²³ ora em ambiente nobiliárquico, no qual os *fabliaux* também eram narrados e no qual as toalhas brancas de mesa referidas pelo texto (FC vv. 45-46) eram nos séculos XII e XIII reservadas aos dias de festa.²⁴ De toda forma, como em outras civilizações, também no Ocidente medieval, pelo menos desde a época carolíngia, as festas constituíam refeições de caráter ritualístico, em momentos de fartura de comida e de bebida.²⁵

Mas, invertendo o sentido das festas oficiais, na Cocanha elas não são apenas momentos de não-trabalho que possibilitam depois melhor rentabilidade do trabalho. Ali não *existem* festas, a Cocanha *é* uma festa. Como Jean-Charles Payen definiu com razão, ela é “a utopia de uma festa indefinidamente prolongada”.²⁶ É uma longa cerimônia de excessos exaltadores da fecundidade, manifestação da cultura do desperdício gerador de fartura. É uma espécie de rito propiciatório. Lá não é o trabalho que gera riqueza, é a ociosidade festiva que produz a abundância. É a festa contínua que refertiliza aquele país, que potencializa sua fecundidade.

Assim, para se apreender toda a significação dessa festa ininterrupta, é preciso considerar sua dimensão temporal. É preciso lembrar que toda festa é rito de passagem de um nível temporal a outro, é interrupção do tempo profano e manifestação do tempo sagrado. Como Aron Gurevitch percebeu, o tempo é, entre todos os aspectos de uma cultura, aquele que talvez melhor a caracterize: “ele é sua encarnação, está ligado à concepção do mundo de uma época, ao comportamento dos indivíduos, à sua consciência, ao seu ritmo vital, às suas relações com as coisas”.²⁷ O sentido, a dimensão e o significado do tempo não são inatos ao homem, e sim produtos culturais concebidos, apreendidos e vividos de acordo com os valores de cada sociedade. No caso da Europa cristã medieval, ele resultou da convivência complexa e contraditória de diversas noções.

Em primeiro lugar, do tempo clássico pagão, essencialmente cíclico mas tendo traços de linearidade. Os antigos concebiam um tempo circular, no qual cada evento não era algo historicamente novo, e sim outra manifestação de um fenômeno já ocorrido e que viria a se repetir.

Mas não se tratava propriamente de passado e futuro, eram reaparecimentos periódicos, ritmados. As situações não se transformavam, apenas se sucediam repetidamente, como expressava o mito da Roda da Fortuna. Aceitava-se, contudo, no interior dessa concepção, certos eventos como sinalizadores do início de outra fase dentro da espiral do tempo. Foi o caso, na cultura grega, do primeiro dos Jogos Olímpicos, e, na cultura romana, da fundação da cidade de Roma. Tal concepção cíclico-linear não desapareceu junto com o paganismo, estando na época do *fabliau da Cocanha* difundida entre os averroístas parisienses, sobretudo Siger de Brabante (c.1240-1284).

Em segundo lugar, o conceito de tempo medieval resultava do tempo germânico, cíclico, que igualmente fundia os três níveis temporais numa espécie de eterno presente, pois de acordo com essa concepção o passado repetia-se e o futuro era o recomeço do já acontecido. Daí os nomes dos meses naquela sociedade estarem associados à agricultura: fevereiro era “mês da lenha seca”, abril “mês da erva”, julho “mês da ceifa”, outubro “mês do vinho” etc. Tarefas e características, portanto, que se repetiam anualmente. “Ano” (*ar*, donde *year* e *Jahr*) significava “colheita”. O culto aos antepassados, importante para os bárbaros germanos, também decorria dessa concepção de tempo. Como por ela não existem fenômenos únicos, apenas eventos que reproduzem o anteriormente vivido, reconduzem ao início dos tempos, atribuía-se a todo indivíduo o nome de um antepassado do qual se imaginava ganhar então as características.²⁸

Por fim deve-se considerar o tempo cristão, linear na estrutura e cíclico no interior dela. Linear, por pensar a humanidade na sequência cronológica que vai de um momento inicial (a Criação) até um final (Apocalipse e Juízo), passando pela inflexão central da Encarnação. Cíclico, porque a liturgia representifica periodicamente no rito fatos únicos e irreversíveis, como o nascimento do Deus-homem no Natal, seu sacrifício na missa, o martírio dos santos nas suas respectivas festas etc. Essa visão dupla, ao mesmo tempo linear e cíclica, é que gerava uma simetria entre o Antigo e o Novo Testamento, com os fatos e os personagens do primeiro antecipando e prenunciando os do segundo, que por sua vez repetiam mas também superavam aqueles. Essa mesma visão fazia o anacronismo ser prática comum da historiografia medieval, que projetava no passado objetos, hábitos e valores do presente.

Cada uma dessas três heranças exerceu uma influência variável conforme os grupos sociais, os locais e os momentos. Observando, por exemplo, o ambiente cultural que viu nascer o *fabliau da Cocanha*, percebemos que seu conceito de tempo possuía em comum com outras sociedades arcaicas o fato de fazer do passado, do presente e do futuro momentos em certo sentido simultâneos. Diacronia e sincronia eram complementares, não excludentes. Assim, as rudimentares formas medievais de mensurar o tempo decorriam não tanto de uma deficiência técnica, quanto de uma percepção diferente do fenômeno.²⁹ Seguindo Santo Agostinho, todo medieval parecia “sentir” o tempo, elemento interno ao homem, e não externo: o tempo é um estado psicológico, não uma realidade concreta.³⁰

Como a psicologia coletiva medieval sempre esteve muito marcada pela nostalgia do Paraíso perdido, pela lamentação da falta cometida pelos *primi parentes*, a tendência era pensar que toda mudança conduz inevitavelmente à decadência. Essa concepção encontrou nos séculos XII e XIII um reforço em Aristóteles, para quem tempo é movimento, daí levar ao desgaste, à ruína. Mas na leitura cristianizada da época, isso não decorreria de uma evolução propriamente histórica, já que tudo se encontra inserido num sistema preestabelecido por Deus. De qualquer forma, as novidades eram vistas com suspeição, o já conhecido com alívio. Na definição de Gurevitch, “a consciência medieval estava orientada para o passado [...], permanecia essencialmente anti-histórica”.³¹ É o que se vê na Cocanha, sociedade sem transformações, onde todos se mantêm sempre com trinta anos de idade (*FC* v. 160). É o que se vê na recomendação e na advertência do poeta: “Não mudem por nada/ Senão podem acabar mal” (*FC* vv. 182-183). Enfim, na terra maravilhosa a ociosidade, o viver sem atuação, é contrapartida da atemporalidade, o viver sem mutação. O tempo inexistente na Cocanha.

Tributário da sensibilidade coletiva de sua época, marcada pela idéia do *mundus senescit* (“o mundo envelhece”), o poeta da Cocanha descreve uma terra que parece escapar à dinâmica histórica que leva o mundo à ruína. Tributário do pensamento conservador, o poeta imagina um país que, por estar fora do tempo, escapa às aceleradas transformações que afetavam a sociedade ocidental de então. É para expressar essa crítica ao presente que ele faz das moedas coisas inúteis e abandonadas na Cocanha: elas não se reproduzem porque não há usura, não há

usura porque não há o tempo. Na terra maravilhosa não há especificidade nem de momentos (come-se e dorme-se quando quer), nem de dias (é sempre feriado e domingo), nem de estações (qualquer alimento existe o ano inteiro). Não há “tempo de nascer e tempo de morrer, tempo de plantar e tempo de colher...”.¹²

Como a Cocanha é uma festa infundável, poder-se-ia considerá-la um exemplo de tempo sagrado, oposto ao cotidiano. No entanto, a passagem do tempo profano ao sagrado e vice-versa dá-se sempre através de ritos, que inexistem ali. É verdade que se o papa enviou o poeta até lá como penitência (*FC* vv. 18-21), pode-se imaginar que esse peregrino tenha se submetido a algum procedimento ritualístico para ter acesso àquela terra. Por outro lado, ele a abandonou por decisão própria (*FC* vv. 169-173), aparentemente sem passar por qualquer ato especial para tanto. Assim, mais do que expressão de um tempo sagrado, a Cocanha parece ter um tempo indiferenciado. Ou melhor, como já dissemos, o tempo cocaniano parece ser o não-tempo, a eternidade.

Ora, a esse tempo só poderia corresponder um espaço de igual qualidade, por isso a Cocanha é uma “terra feliz” (*FC* v. 140), expressão dos desígnios divinos de perfeição. Terra que leva às últimas consequências a sensibilidade e o pensamento dos séculos XII e XIII, valorizadores da natureza. Sem que o texto explicita, a natureza cocaniana é divina. Segundo Cioranescu, ela “identifica-se com Deus”.¹³ Trata-se portanto de uma concepção monista, que aceita a existência de uma só substância (espiritual ou material), ao contrário do dualismo cristão (Criador e criação). Mais especificamente, a cosmovisão da Cocanha pode ser considerada panteísta, por defender a idéia de que Deus e o mundo são uma mesma coisa, por ver essa totalidade como imanente, por negar assim a existência da transcendência divina e da dualidade do ser.

Em razão disso, o panteísmo foi com frequência confundido com ateísmo, identificação incorreta mas compreensível numa sociedade cristã. Tal se devia ao fato de o panteísmo negar a Revelação ao conceber Deus como o todo e o todo contido em Deus, isto é, o mundo como corpo de Deus.¹⁴ Como a primeira manifestação ocidental dessa doutrina deu-se com o estoicismo de Zenão de Cítio (c.330-264 a.C.), e como a mais completa elaboração deu-se com o neoplatonismo de Plotino (c.205-270), por muito tempo confundiu-se também panteísmo e paganismo. Mas existiu um panteísmo cristão, ou pelo menos um cristianismo com traços panteístas, por exemplo com Escoto Erígena (c.810-

877), Eckhart (c.1260-1327), Nicolau de Cusa (1401-1464) e Giordano Bruno (1548-1600). Na época que aqui nos interessa, de meados do século XII a meados do XIII, o sucesso de duas idéias inter-relacionadas — o conhecimento da natureza como forma privilegiada de conhecer Deus; a interpretação realista da questão dos universais³⁵ — favoreceu a emergência de diversas especulações panteístas, sobretudo de Amaury de Bène (c.1150-1206) e David de Dinant (? -1206/1210).

Na segunda metade do século XIII, o ressurgimento do nominalismo levou ao recuo e quase desaparecimento do panteísmo. Contudo, certos traços desse pensamento — Deus como ser absoluto e imutável, inteligível apenas nas suas manifestações; Deus como substância de tudo que existe — estavam presentes mesmo no seio da ortodoxia católica. Por exemplo no pensamento de Tomás de Aquino, cujos aspectos panteístas foram condenados pelo bispo de Paris, Etienne Tempier, em 1276. A mando do papa João XXI, aquele bispo investigou a Universidade de Paris e descobriu 219 proposições heréticas que circulavam ali, inclusive várias de fundo panteísta, como “a criação jamais foi possível”, “o mundo é eterno”, “não pode haver pecado nas faculdades superiores da alma”, “a felicidade humana está nesta vida e não em outra”, “não há diferença entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido”.³⁶

Essa presença surda mas constante do panteísmo revela alguns sentimentos profundos da época. Era uma resposta mais intuitiva que consciente a grandes questões que vinham à tona como decorrência das profundas e rápidas transformações globais pelas quais o Ocidente cristão passava. Em face da crescente diversificação da sociedade ocidental (novos idiomas, grupos sociais, reinos, seitas heréticas, práticas cotidianas etc.), ele manifestava uma necessidade extremada de unificação. Em face da mais clara delimitação entre os mundos natural e sobrenatural,³⁷ ele propunha a eliminação das diferenças. Em face do politeísmo latente da Cristandade medieval,³⁸ ele significava uma refutação radicalmente monoteísta.

Numa formulação grosseira, podemos dizer que enquanto no Sul francês de 1150-1250 certos grupos reagiam à aceleração da dinâmica histórica com o desenvolvimento de uma visão de mundo dualista, no Norte tal resposta era de fundo panteísta. Resposta bifurcada, pois apesar do que se disse por muito tempo, as doutrinas de Amaury de Bène e de David de Dinant são claramente diferentes. Este último, a partir de uma certa leitura da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles, formulou um

panteísmo materialista mas não sensualista, que não identificava Deus à matéria sensível, ao mundo das aparências. Por isso suas idéias, apesar de heréticas e condenadas pela Igreja em 1210, não eram tão problemáticas para o pensamento oficial, e permitiram mesmo, através da crítica de Alberto Magno a David de Dinant, a recuperação e cristianização de Aristóteles.³⁹

Amaury de Bène, por seu lado, desenvolveu um pensamento mais original e de tonalidades menos eruditas. Suas teses foram por isso submetidas a um procedimento inquisitorial e condenadas pelo concílio de Paris de 1210. Em novembro do mesmo ano, dez de seus seguidores foram queimados naquela cidade, outro executado em 1211 em Amiens, outro ainda em 1220 em Troyes. O corpo de Amaury, falecido alguns anos antes, foi exumado, excluído de qualquer cemitério cristão e excomungado em todas as igrejas da província eclesiástica de Sens.⁴⁰ O IV Concílio de Latrão, cinco anos depois, reiterou a proibição de certas concepções aristotélicas e sua interpretação pelos amaurianos, cuja doutrina foi considerada “mais insensata que herética”. No começo de 1225, o papa Honório III condenou certos livros de Escoto Erígena, uma das fontes inspiradoras das idéias amaurianas. Apesar disso tudo, a doutrina estava bem difundida tanto entre clérigos quanto entre leigos, entre gente instruída e gente simples. Após a primeira repressão, muitos amaurianos refugiaram-se nas cidades do Reno, onde a seita progrediu bastante e de onde retornou à França, aí passando desde meados do século a ser conhecida por Livre-Espírito.⁴¹

A idéia básica dos amaurianos era a interpretação literal do versículo bíblico “*Deus erit omnia in omnibus*”.⁴² Como todos os seres são um só e todos os seres são Deus, como “tudo é um, pois tudo é Deus”, antes de ser queimado um dos principais seguidores de Amaury afirmou que “nenhum fogo, nenhum suplício, pode me afetar, pois sou Deus”. A partir dessa concepção, eles viam a Encarnação como apenas uma das inumeráveis manifestações do infinito no finito, e portanto rejeitavam a eucaristia.⁴³ Com efeito, para eles a identidade profunda da Natureza faz o pão eucarístico ser o corpo de Cristo tanto quanto qualquer outro pão. Daí talvez a ausência de pão na Cocanha.

Identificando a alma humana a Deus, os amaurianos negavam a existência do pecado. Em função da indistinção entre Bem e Mal, para eles não existiam proibições nem castigos: não há Inferno ou Paraíso como lugares, apenas como inconsciência ou consciência da condição

divina de tudo.⁴⁴ Quem reconhece Deus em todas as suas obras e em si próprio, “mesmo se fornicar não peca”,⁴⁵ como acontecia com os cocanianos, a quem nada era vetado (*FC* vv. 49, 76, 94). Para os amaurianos o ser humano fora separado em dois sexos pelo pecado, mas como eles próprios não pecam, “a separação dos sexos não existe para eles: estão livres das obrigações da vida familiar e das restrições da moral tradicional”.⁴⁶ Exatamente como ocorria com os habitantes da Cocanha.

O conceito de tempo e espaço na terra maravilhosa também apresenta tonalidades amaurianas. A partir do texto paulino “Deus será tudo em todos”, Amaury de Bène deduziu que Ele é a essência de todos e que Nele não ocorrem mudanças, concluindo então que “Deus é tudo em todos” desde sempre e não apenas no futuro. Como Deus existe todo o tempo, ele está no tempo, e como Deus não pode ser outra coisa que Deus, se Ele está no tempo, Ele é o tempo. Daí o tempo cocaniano ser a eternidade. Da mesma forma, Deus está em todo lugar, e como Ele não pode ser outra coisa que Ele mesmo, isso significa que Deus é todo lugar.⁴⁷ Daí o espaço cocaniano ser divino, não apresentar divisões, separações. Sendo uma lei metafísica que a causa permanece no efeito, se o corpo é corruptível, Deus é corruptível, a menos que se admitam apenas mudanças externas na substância, que na verdade mantém-se sempre una e imutável. Daí a eterna juventude cocaniana.

A fórmula da oração *Pai-Nosso*, tal como usada pelos panteístas amaurianos em fins do século XII, dizia “*donnez nos vostre regne*” (“Dai-nos vosso reino”). A sutil diferença em relação à oficial “venha a nós o vosso reino” revelava um aspecto quietista, próximo à natureza da Cocanha, dada por Deus. Com efeito, Deus surge no *fabliau da Cocanha* três vezes, uma dando sabedoria, outra abençoando aquela terra, outra fornecendo comida (*FC* vv. 5, 24, 92). Isto é, surge como natureza provedora, graças à qual até os bens culturais (carnes preparadas, mesas postas, vinho, pudins etc.) são naturais. Esse panteísmo é que explica o caráter divino dos habitantes da Cocanha, nos quais inexistem as fronteiras convencionais da sociedade cristã entre homem/mulher, jovem/velho, virtuoso/pecador. Se o poeta insiste sobre o fato de os artesãos cocanianos serem virtuosos e cortesões, distribuindo gratuitamente seus produtos (*FC* vv. 125-150), é para enfatizar essa natureza panteísta da qual eles também são parte. Logo, aquela terra abençoada por “Deus e todos os seus santos” (*FC* vv. 24-25) não pode ser confundida com o Paraíso cristão. Ao contrário, afasta-se dele por seu

hedonismo e materialismo; é um anti-Paraíso.⁴⁸ “Deus e seus santos” parece referir-se à natureza e aos habitantes da Cocanha.

Assim, podemos agora entender melhor a inexistência de tempo naquela terra sem Criador e sem criação. A Cocanha é a negação da história. Esse é o sentido último da Fonte da Juventude, que petrifica a ação do tempo sobre o corpo humano, eliminando o envelhecimento e portanto trajetórias pessoais que balizam o tempo. Esse é o sentido do lamento do poeta, que ao ter deixado a Cocanha reinseriu-se na história, na temporalidade, na decadência. Esse é o sentido da ausência de variações climáticas — ali é sempre primavera (*FC ms C*, v. 105) — que marcariam diferentes momentos do ano. Esse é o sentido da ociosidade, a melhor expressão daquela visão de mundo imobilista: “Não mudem por nada” (*FC* v. 182). Esse é o sentido do anarquismo daquela sociedade:⁴⁹ não existem na Cocanha fatos institucionais a criar história.

Aquela sociedade não tem chefes, cujos reinados ficam na memória social para identificar temporalmente certos eventos. Sociedade sem famílias, ela não conhece antepassados, linhagens ou gerações, que reenviam o indivíduo ou o grupo a períodos precisos do passado. Sociedade sem calendário litúrgico — ter quatro Páscoas, quatro Natais etc. é romper a lógica calendarial — ela não diferencia as épocas do ano. Sociedade sem igrejas, ela não tem sinos para assinalar a divisão do dia e da noite nas oito horas canônicas: se o *fabliau* refere-se a duas dessas horas (*FC* v. 91), é apenas para afirmar que naquela terra a Quaresma acontece a cada vinte anos, e que as restrições quaresmais associadas àqueles horários não são seguidas. Sociedade sem atividades produtivas e de refeições ininterruptas, ela não possui momentos de trabalho e de repouso que por oposição uns aos outros distingam as partes de cada dia.

Por negar a história, a Cocanha resiste a qualquer sistema de mensuração do tempo. Resiste tanto ao tradicional tempo social da Igreja, quanto à recente concepção de tempo da burguesia. Ao dos eclesiásticos, porque ele impunha uma visão de mundo contemplativa e uma temporalidade bíblica e litúrgica. Ao das cidades, porque este impunha uma visão de mundo ativista e uma temporalidade produtivista e mercantil. A noção de tempo da Cocanha reflete uma visão de mundo hedonista e uma temporalidade mítica e utópica. Sendo tempo panteísta, é tempo orgiástico, é tempo da fusão de tudo com todos, portanto da comilança e do sexo constantes. É tempo psicológico, interno, tempo

do desejo. Não está por isso marcado pelas estações, pelas festas, pelos dias. Sendo espaço intra ou extra-humano, a Cocanha guia-se por um ritmo temporal diferente. Ali o mês tem seis semanas, todo dia é feriado e domingo, cada festa do calendário cristão ocorre várias vezes por ano (FC vv. 80-87).

Enfim, as festividades cristãs citadas pelo *fabliau* parecem esvaziadas de seus significados culturais e reduzidas aos fenômenos naturais que estavam na origem longínqua daquelas datas. A Páscoa é ali uma festa de primavera sem relação com a Ressurreição do Senhor, evento sem significado para uma sociedade panteísta. O mesmo ocorre com o domingo cristão, que por ter sido o dia da Ressurreição possui sempre sentido pascal e deve ser momento de repouso, identificado ao sétimo dia, no qual Deus descansou após a Criação. Data portanto destituída de simbolismo e reverência para a sociedade cocaniana, que aceita a eternidade do mundo e que valoriza o ócio, isto é, que não distingue o domingo dos outros dias.

A festa seguinte citada pelo *fabliau*, a de São João Batista, estava colocada no ponto central do calendário medieval. Concebido no equinócio de outono, aquele personagem nasceu no solstício de verão, 24 de junho no hemisfério norte. Datas que formam o eixo da órbita solar inverso ao de Cristo, concebido no equinócio de primavera e nascido no solstício de inverno. Ou seja, João e Cristo, o Precursor e o Redentor, são astronomicamente opostos e complementares. A partir do nascimento de João, o curso do Sol fica mais rápido nos céus setentrionais, os dias são mais curtos. O solstício de verão é miticamente a morte do Sol. Daí a prática folclórica de se fazer fogueiras que alimentem o Sol, que permitam sua recuperação e sua volta. Isso ocorre com o nascimento de Cristo, a partir do qual o Sol permanece a cada dia mais tempo no firmamento. O solstício de inverno é a ressurreição do Sol. Devido a esse significado mítico-agrário, a festa de São João sempre foi muito popular na Europa medieval, inclusive na Picardia.⁵⁰ Mas o *fabliau da Cocanha*, ao multiplicar sua ocorrência anual, retirava-lhe o significado astronômico e religioso.

As quatro vindimas anuais mencionadas a seguir não se referem à colheita da uva, pois o riacho de vinho que existe na Cocanha independe do trabalho humano e do ciclo agrícola natural (FC v. 61). Na sociedade medieval a vindima, realizada geralmente em outubro, era ocasião para uma festa camponesa que celebrava o fim dos duros trabalhos

agrícolas de verão. Era, por isso, ocasião de bebedeira e comilança que celebrava o sucesso do trabalho, agradecia as forças extra-humanas que haviam favorecido a produção, buscava através do desperdício ritual atrair novamente esses favores no futuro. Como na Cocanha não existe qualquer esforço produtivo, como ali os excessos e esbanjamentos propiciatórios são permanentes, o *fabliau* menciona a vindima apenas no seu aspecto festivo, daí ela não ocorrer apenas uma vez, como no mundo medieval concreto.

No calendário cocaniano, Todos os Santos é uma mescla da festa cristã de 1º de novembro e da festividade celta de Samain. Esta assinalava o fim dos dias claros e o início do período de escuridão, sendo por isso momento privilegiado do ano, quando os homens podiam ter acesso ao Além, quando temporariamente caíam as barreiras entre o tempo divino e o tempo humano. Momento decisivo da luta entre os deuses, que terminava com os derrotados garantindo aos vencedores a abundância das colheitas, fato comemorado pelos homens com um grande banquete. Neste consumia-se carne de porco e vinho, alimentos que pela tradição celta davam acesso à eternidade.⁵¹ Alimentos, como sabemos, que estavam entre os principais da Cocanha (FC vv. 34-37, 61-77).

O Natal, que vem logo depois, é a data cristã da antiga festa pagã do solstício de inverno, que comemora a volta do Sol. Para celebrar o fato e estimular sua continuidade, costumava-se trocar presentes. Com a cristianização da data, vista depois de longa hesitação como a do nascimento do Deus encarnado, essa troca foi interpretada como imitação do gesto dos Magos em relação ao Deus-menino. Troca transformada em prática social graças a São Nicolau, cuja festa também é comemorada em dezembro e cuja hagiografia registra distribuição de bens aos pobres e milagres alimentares.⁵² Troca de presentes que gerou o costume do dom e do contradom, usual nas sociedades tradicionais, inclusive na feudal. Despendia-se então comunitariamente a riqueza como expressão dos laços de solidariedade entre os homens, e entre os homens e as forças invisíveis.⁵³

Diante disso, é possível considerar a Cocanha um longo Natal, durante o qual todos têm livre acesso aos bens ali existentes, podendo pegá-los “*a son talant*” (FC v. 53), “*sanz contredit et sanz redout*” (FC v. 76). Se os tecelões e os sapateiros cocanianos são considerados dignos, é porque eles “distribuem” (FC vv. 126, 144) gratuitamente o produto de sua atividade. E se fazem assim, é porque têm graciosamente à

sua disposição toda a comida que quiserem. A Cocanha é também o Natal, porque ali, como nos antigos festivais de solstício de inverno, o ganso é o principal prato então servido (*FC* v. 40), tradição que passaria para o Natal cristão (no qual foi muito depois substituído pelo peru, ave de origem americana). Algo semelhante ocorre em relação ao presunto. Na Escandinávia pagã, na festa de Yuletide, destinada a redespertar o Sol, havia entre outros rituais o sacrifício e consumo de um javali. A cristianização da região, após o ano 1000, levou à assimilação do Yuletide com o Natal e à substituição do javali sagrado pelo porco. Na Cocanha, significativamente, presuntos cercam os campos de trigo, ingrediente básico do pão, “carne de Cristo”, cujo nascimento é comemorado no Natal.

Quarenta dias depois, a 2 de fevereiro, o ciclo natalino é liturgicamente fechado por uma festa da Virgem que marca o fim do inverno e o lento renascer da natureza, a Candelária (*FC* v. 86). Isso devia-se à festa agrária de Maria, reconhecida por muitos teólogos e poetas desde Santo Agostinho: por ser terra virgem e fecunda é que ela pôde gerar Cristo e assim sustentar todos os homens. Ela era a hipóstase cristã das antiquíssimas deusas da fertilidade. Por isso as procissões da Candelária, como as das Rogações, tinham inegável caráter propiciatório.⁵⁴ Ademais, reforçando esse sentido, tal festa coincidia com a da divindade agrária pagã Proserpina e com — nas áreas de cultura celta como aquela em que surgiu o *fabliau da Cocanha* — a festa da deusa da fertilidade Imbolc.

Entre o fim das restrições inverniais e o começo das abstinências quaresmais, o Carnaval marca o tempo da alegria, no qual a *carne* (comida, sexo) *vale*. Por isso a palavra que surgiu em francês antigo por volta de 1220-1226 para se opor a Quaresma era *charnage*, indicativa de consumo de carne.⁵⁵ É o que demonstra, contemporaneamente ao *fabliau da Cocanha*, o também picardo *La bataille de Caresme et de Charnage*. Nesse combate — tema muito em voga no século XIII, e que teria sua mais famosa representação três séculos depois com Bruegel (Figura 7) — o Carnaval era quase sempre alegorizado por um homem gordo e a Quaresma por uma mulher magra.⁵⁶ Isto é, pela abundância e ociosidade frente à carestia e ao esforço físico. Ou ainda pelo riso frente ao anti-riso.⁵⁷

Em certo sentido a narrativa cocaniana é uma luta alegórica desse tipo, que valoriza o Carnaval diante da Quaresma (*FC* vv. 87-88). A ter-

ra maravilhosa com seus excessos alimentares, alcoólicos e sexuais é um Carnaval ininterrupto. Seu riacho de vinho e sua Fonte da Juventude perpetuam os festejos carnavalescos de certas partes da França medieval, nas quais se montavam fontes de onde jorrava vinho para a população local.⁵⁸ Aqueles festejos iniciavam-se com a matança do porco, animal de grande importância na Cocanha, como vimos no capítulo anterior. Em toda a Picardia, e especialmente em Abbeville, praticava-se na Terça-Feira Gorda um jogo de claro sentido propiciatório, ligado ao ciclo Carnaval-Quaresma: a *soule*, na qual dois grupos buscavam apoderar-se de uma grande bola de madeira ou de couro cheia de farelo de cereais.⁵⁹

Ao contrário das demais festas, cujo espírito pagão não tinha sido anulado pela evangelização, a Quaresma era essencialmente cristã. Apesar de suas restrições terem sido flexibilizadas ao longo da Idade Média, ela continuou a ser um dos grandes símbolos da cultura eclesiástica, daí a forte e difundida resistência laica a ela. No Roussillon medieval, no domingo de Páscoa, havia o costume de se queimar um boneco de mulher velha, representação da Quaresma. Na Picardia, como sabemos, aquela festa era parodiada por *La bataille de Caresme et de Charnage*.⁶⁰ A Quaresma também é derrisoriamente tratada pelo *fabliau da Cocanha*, segundo o qual ela ocorre no país maravilhoso apenas uma vez a cada vinte anos (FC v. 88). E ainda por cima sem restrições alimentares ou sexuais. A Cocanha, terra da vida (fartura, juventude, sexo livre), nega a Quaresma, símbolo da morte (jejum alimentar, abstinência sexual, decadência física).

Assim, tal como interpretado e vivido pelos cocanianos, aquele conjunto festivo assemelha-se ao complexo de festividades medievais chamado de Festas dos Loucos. Isto é, festas de inverno que se estendiam de 6 de dezembro (São Nicolau) a 6 de janeiro (Epifania), nas quais os elementos folclóricos acabaram por se sobrepor aos litúrgicos. A Festa do Asno, por exemplo, destinada originariamente a lembrar e homenagear o animal utilizado pela Família Sagrada quando da Fuga para o Egito, fazia parte dos ritos do Dia da Circuncisão do Senhor (1º de janeiro), mas acabou por se tornar um divertimento burlesco. Um asno era introduzido no coro da igreja, e depois desfilava pela cidade montado por uma mulher de vida fácil no papel de Maria. A Festa dos Loucos propriamente dita estava inicialmente ligada à Festa dos Inocentes (28 de dezembro). Como o louco era considerado

semelhante à criança, alguém fraco de espírito e dependente, as duas categorias sociais misturaram-se na interpretação medieval, e a Festa dos Inocentes acabou por se confundir com a Festa dos Loucos.

Naquele momento do ano valorizador da criança e do jovem, por influência das festividades do Menino Jesus e do Massacre dos Inocentes, os coroinhas invertiam a hierarquia eclesiástica. No dia de Natal, quando se cantava o trecho do *Magnificat* que fala em Cristo depondo os poderosos de seus tronos e elevando os humildes, os clérigos menores ocupavam o lugar de seus superiores. Em Noyon, a missa do dia dos Santos Inocentes era cantada pelos meninos do coro. Em Reims, escolhia-se um menino como “bispo dos Inocentes”. Nessa atmosfera de paródia e irreverência, instalava-se nas igrejas um “abade ou papa dos loucos”, costume sobretudo da França do Norte, Inglaterra e Alemanha. Entre as dezessete cidades francesas nas quais as Festas dos Loucos são atestadas no século XIII, oito são picardas (Amiens, Beauvais, Corbie, Laon, Noyon, Saint-Quentin, Senlis, Soissons). Em alguns locais esse “papa dos loucos” encabeçava uma procissão a cuja passagem a população entregava comida, sobretudo pão e vinho.⁶¹ Durante a Festa dos Inocentes, os coroinhas jogavam pelas ruas moedas de chumbo tendo de um lado a efígie de um bispo e do outro uma inscrição satírica,⁶² o que podemos associar à Cocanha, povoada por jovens e onde moedas estão jogadas pelo chão (*FC* vv. 153-163, 104-105).

Desde o século XI, tais festas eram ocasião para diversões populares muitas vezes organizadas pelo próprio clero paroquial, apesar das proibições episcopais e depois conciliares e monárquicas. Prolongando as Saturnálias romanas e as “liberdades de dezembro”, algumas vezes os próprios bispos jogavam bola com seus clérigos nos claustros das igrejas, seguindo o antigo costume pagão de permitir que pastores e escravos festejassem livremente naquela época do ano, como nos conta na segunda metade do século XII um importante liturgista.⁶³ As Festas dos Loucos estendiam-se por um mês, com sete ou oito momentos fortes, nos quais se promovia simbolicamente uma inversão do mundo. O baixo clero exercia então, efetivamente, funções do alto clero, mulheres mandavam nos homens, crianças ocupavam cargos diretivos, todos dançavam no recinto sagrado das igrejas.⁶⁴

Quebravam-se então, efemeramente, graças às fantasias, máscaras e bebidas, as fronteiras irredutíveis que separavam vivo/morto, eclesiástico/leigo, homem/mulher, homem/animal. Assim, no lugar

dos salmos cantavam-se canções obscenas, nos incensórios queimavam-se sapatos velhos, no altar comiam-se salsichas e presunto, jogavam-se dados e cartas, praticavam-se talvez atos sexuais. Em certas cidades os padres atiravam *boudins* à multidão, gesto alegórico baseado na forma fálica do embutido (chouriço feito de sangue de porco) e na acepção de "excremento", "intestinos" e "pênis" que a palavra (survida por volta de 1268-1271) possuía.⁶⁵ Gesto pleno de significados, pois falo e excrementos são proporcionadores de fertilidade. Como naqueles momentos "tudo é permitido, sobretudo o que é comumente proibido", tais festas funcionavam como um exutório que garantia o *status quo* o restante do ano: elas tinham "valor profilático".⁶⁶

Enfim, os cocanianos passam a vida a comer, beber e fazer sexo. A integrarem-se portanto à Natureza. A fundirem-se com ela. Logo, a Cocanha não é uma festa qualquer, é um tipo especial, é a festa por excelência, é uma orgia. É o momento (ilimitado no caso cocaniano) no qual graças a cantos, danças e vinho, atinge-se o *ékstasis* ("sair de si"), possibilitando a sensação de *enthusiasmos* ("ter um deus dentro de si"), conseqüentemente de *manía* ("loucura sagrada"), enfim de *órguia* (possessão divina na celebração). É portanto uma hierogamia. De maneira semelhante às antigas festas gregas em honra a Dioniso, a Cocanha é uma comemoração de caráter agrário, carnavalesco, orgiástico, igualitário, propiciatório. No entanto seu espírito dionisíaco é ainda mais acentuado, pois ali não há nenhum rito de reinserção no cotidiano, como faziam as representações teatrais da tragédia no caso da Grécia clássica.⁶⁷

Na tipologia das orgias, tem-se duas formas básicas. Uma, a do comportamento orgiástico como parte de práticas grupais não diretamente ligadas à estrutura social global; outra, a do comportamento coletivo que reflete a dinâmica social e a estrutura econômica da sociedade.⁶⁸ O culto dionisíaco pertence ao primeiro tipo, a Cocanha ao segundo. Em ambos os casos, a orgia funciona como cimento social, como solidariedade comunitária, como sociabilidade que impede a desagregação grupal. Disso decorre a dimensão religiosa da orgia, pois ela religa todos aqueles que a inércia social leva à dispersão.⁶⁹ Daí o alcance sociopsicológico dessa prática, que se manteve desde a Idade Média até nossos dias em certas regiões da Europa central e setentrional.⁷⁰

Na sociedade medieval, tão fragmentada em *ordines*, reinos, principados, feudos, comunas, confrarias, comunidades religiosas e diver-

sas outras formas de exclusivismos, o orgiasmo cocaniano representava uma alternativa à reagregação social formulada pelo cristianismo. Enquanto a fraternidade cristã aceitava desigualdades sociais, econômicas, políticas, sexuais, familiares, culturais, a utopia da Cocanha oferece, graças ao seu caráter orgiástico, uma indiferenciação total entre seus habitantes. Como Theodor Adorno comentou com Walter Benjamin, “o coletivo que sonha não deixa qualquer diferença para as classes”.⁷¹ Como na Cocanha a orgia não é comportamento segmentado socialmente, mas global, a liberdade instintiva aparece ali como norma obrigatória, legal e/ou tradicional. Qualquer um, homem ou mulher, pode “pegar” outra pessoa, objeto de seu desejo, e ter relações sexuais com ela independentemente de consentimento explícito.⁷²

É, então, violência que submete as individualidades à harmonia coletiva? Trata-se de manifestação da violência sacrificial dionisíaca, ritual, regeneradora e recriadora?⁷³ A partir de exemplos históricos, René Girard formulou a hipótese de que a violência é comportamento inerente a todas as sociedades, que precisam exorcizá-la através do sacrifício de vítimas expiatórias. Na sociedade imaginária cocaniana, devido à sua visão de mundo panteísta, o comportamento orgiástico decorre pelo contrário de uma harmonia natural entre os seres. A liberdade sexual total na Cocanha não gera violência alguma. Decorre de um relacionamento não institucionalizado, que cria em todo indivíduo predisposição a fazer sexo com qualquer um a qualquer momento. Decorre, enfim, de uma orgia espontânea, não limitada a um espaço e a um tempo determinados por uma autoridade social.

Se a liberdade sexual total aparentemente não provoca nascimentos na Cocanha, é para que a eterna festa não seja interrompida. De fato, não se pode pensar em esterilidade coletiva na terra da fecundidade. Nem na indolência como obstáculo ao crescimento demográfico cocaniano: diversas sociedades pré-industriais, inclusive a medieval, associavam de certa forma ociosidade e procriação através do rito da *couvade*.⁷⁴ É verdade que esse costume seria incabível na Cocanha, já que a gravidez da mulher e o isolamento pós-parto do homem retiraria-os temporariamente da vivência festiva. Depois, a liberdade sexual vigente naquela região impossibilita a identificação da paternidade, e assim a prática da *couvade*. Ademais, o igualitarismo sexual cocaniano não permite aceitar um procedimento ritual fundado na desigualdade entre os sexos.

Pode-se então explicar o sexo não procriativo da Cocanha pelo recurso aos diversos métodos contraceptivos conhecidos e praticados entre os séculos XI e XV, sobretudo sodomia e coito interrompido? É possível, já que tais métodos são aludidos por alguns *fabliaux*.⁷⁵ Mas é talvez preferível explicar aquele fenômeno através de valores típicos da mentalidade orgiástica. Como Michel Maffesoli notou, não se deve confundir orgasmo e orgasmo: “na sua positividade, este último é talvez a maneira mais fraca de se viver o primeiro”.⁷⁶ A finalidade da orgia não é o orgasmo, e por consequência a procriação, mas o prolongamento tântrico da própria orgia. Para uma mentalidade panteísta como a cocaniana, o sexo ilimitado, indiferenciado, inesgotável, era a comprovação e a concretização da identidade homem-Deus.

Todo esse quadro estimulante deveria levar os homens medievais a perguntarem: Onde se localiza a terra de festas? Como chegar até ela? Difícil saber as respostas que eles davam a tais questões, porém é provável que a Cocanha fosse uma das muitas representações medievais do Além, atingível através de uma viagem efetiva ou mística. As viagens medievais ao Outro Mundo consideradas concretas apresentavam diversas variantes de um mesmo esquema básico. O herói busca conscientemente o local perfeito, atinge-o depois de muitas dificuldades, deseja fixar-se ali, mas isso será possível somente mais tarde (caso de São Brandão). O indivíduo chega casualmente ao Além, e como mantém fortes laços com seu mundo, retorna a ele, porém diante da impossibilidade de readaptar-se busca novamente a terra perfeita (caso de Guingamor). O personagem é enviado até o espaço extraterreno, contudo pode visitá-lo apenas rapidamente, antes de voltar ao ponto de partida (caso de Santo Amaro). O protagonista conhece o Outro Mundo, mas sem ter sido muito marcado pelo fato, prossegue suas aventuras (caso de Alexandre).

O *fabliau da Cocanha* parece ser uma síntese daqueles três primeiros tipos de viagens: da mesma forma que Amaro, o poeta foi enviado para lá por forças superiores (FC v. 18); assim como Brandão, ele foi até o local perfeito em peregrinação (FC vv. 19-20); semelhantemente a Guingamor, ele perdeu a terra maravilhosa por ter se mantido preso ao mundo terreno (FC vv. 171-173). Contudo, apesar de o poeta afirmar que foi “enviado” (FC v. 20) à Cocanha, o *fabliau* não fala em ponte, escada, cavalo, barco, esquí, carroça e outras formas de acesso ao Além comumente imaginadas na época.⁷⁷ Assim, o contato com

aquela terra maravilhosa deu-se provavelmente através de viagem mística, extática. Essa forma de contato com espaços extraterrenos constituía, na Idade Média, a principal manifestação daquilo que Bronislaw Baczko considerou um dos grandes modelos utópicos, a “utopia da viagem imaginária”.⁷⁸

Entre as formas medievais de viagens místicas ao Além destacava-se a visão (*visio*), quando a alma desprende-se do corpo deixando a pessoa em estado de inconsciência profunda. Durante essa situação de morte aparente — a *anima* deixa o corpo temporariamente, porém o *spiritus*, sopro vital, ali permanece — o indivíduo alcança o Outro Mundo transportado por sua alma em êxtase.⁷⁹ Ele atinge dessa forma tanto o Inferno (caso de São Paulo) quanto o Purgatório (caso de Gottschalk) ou o Paraíso (caso de São Sálvio). Ou ainda, caso mais comum, numa mesma viagem o visionário passa sucessivamente por aqueles três espaços míticos (caso por exemplo de Drythelm, Gunthelm, Alberico, Túndalo e Owein). Havia também, ainda que menos freqüente, a possibilidade de se atingir o Além em corpo e alma, como ocorreu com São Brandão, Owein e Dante.⁸⁰

A hipótese de o *fabliau da Cocanha* estar relatando uma *visio* do tipo paradisíaco é reforçada pela versão inglesa um pouco posterior, a qual durante a descrição da terra maravilhosa reconhece que “Tudo isso deve ser uma doce visão” (*Land* v. 82). Hipótese reforçada ainda por certas tradições italianas, segundo as quais durante as Doze Noites que vão do Natal até a Epifania, *tempus terribile*, favorável ao contato com o Além, ocorrem visões que levam a pessoa a viver algumas horas no país da Cocanha.⁸¹ Visões, portanto, que funcionam como forma compensatória às dificuldades da realidade concreta. Isso explica por que aquela terra é mais feliz que qualquer outra (*FC* vv. 24-26, 124, 140). Explica por que ali o tempo tem ritmo diferente, como em outros espaços maravilhosos: o Éden de Adão, o Paraíso visitado pelos sete mártires dormentes, por Anscário, Santo Amaro e Dante Alighieri, o mundo das fadas de Guingamor, a terra dos pigmeus para onde foi o rei Herla, a fonte perto da qual passeava o monge da história relatada por Maurício de Sully e por Afonso X, a terra do anjo à qual se dirigiu o filho de um duque italiano.⁸² Explica por que sair dali e voltar ao mundo habitual é envelhecer e morrer, como aconteceu com todos aqueles personagens.⁸³

A narrativa da Cocanha pode ainda estar falando do contato do visionário/poeta com uma variante da visão paradisíaca, a sociedade maravilhosa do Milênio. Essa hipótese foi aventada por François Delpech, que notou, entre os séculos XIII e XVII, a relação da Cocanha com aquela concepção utópica: lá pode-se ser cavaleiro, conde ou rei conforme o grau de preguiça ou de habilidade com as comidas; o sono remunerador ali praticado aproxima-se da idéia do monarca longamente adormecido e que despertaria para a luta final contra o Anticristo; o quietismo de certos movimentos milenaristas também está ali presente.⁸⁴ A partir disso, baseando-se nas idéias do folclorista russo Vladimir Propp, aquele autor concluiu que diversos elementos da Cocanha estavam ligados a um rito de iniciação “cuja origem remonta sem dúvida à pré-história xamanística”, e mais especificamente ligados a uma viagem ao Além. Mais do que isso, para Delpech a Cocanha é o “modelo primeiro” de representações de viagens alegóricas ao Além.⁸⁵ Apesar de pensadas para as versões modernas da Cocanha, essas considerações podem ser aplicadas também ao texto medieval.

Outra possibilidade é o *fabliau da Cocanha* ser o relato de um conhecido tema folclórico, a viagem que uma pessoa faz ao Outro Mundo para seguir um amigo.⁸⁶ Mais precisamente, aquele texto seria a narrativa de alguém que volta do Outro Mundo porque “meus amigos eu queria/ Para aquela terra levar” (*FC* vv. 171-172). Retorno sempre problemático, que leva o poeta da Cocanha a lamentar ter deixado aquele mundo e voltado à sua situação anterior: “Quem está bem não muda,/ Pois pouco ganhará” (*FC* vv. 186-187). De fato, após uma visão do mundo divino, a reinserção no mundo terreno revela-se geralmente insuportável para os visionários: Sálvio (século VI) fica com a língua cheia de feridas, Wettin (século IX) é tomado de tremedeira, Alberico (século XII) cai num longo estupor. Alguns morrem pouco depois de suas visões. Em princípios do século XI um cronista explicitava: “aqueles que têm tais visões não estão destinados a muito tempo de vida carnal depois delas”. E um historiador moderno completa: “não há visionário feliz”.⁸⁷

Mas a descrição da Cocanha poderia, também, ser uma *visio* paródica do Outro Mundo, caso por exemplo da *Visão de Heriger*, do século XI. Uma objeção a isso seria, acompanhando Per Nykrog, considerar que apenas raramente os *fabliaux* eram paródicos em relação a textos religiosos, porém Roy Percy mostrou que tal fato estava longe de ser

incomum.⁸⁸ Como o poeta foi enviado à Cocanha pelo papa para fazer penitência (*FC* vv. 18-19) e encontrou ali uma terra de prazeres, ele poderia estar ironizando a idéia de Purgatório que se corporificava naquele momento. Hipótese plausível se levarmos em conta o conservadorismo do autor do *fabliau*, crítico acerbo da Igreja e da burguesia, respectivamente legitimadora e beneficiária principais daquela idéia.⁸⁹

Por outro lado, certos traços dificultam considerar o relato da Cocanha como *visio*. Enquanto seu personagem vai diretamente ao país maravilhoso, na literatura de visões o mais freqüente era a passagem pelos três níveis, infernal, purgatório e paradisíaco. Enquanto o peregrino da Cocanha faz a viagem sozinho, quase sempre os viajantes/visionários tinham acompanhante. Este podia ser anjo: um, nos casos de Drythelm, Rotcario, Wettin, Adamnán e Túndalo; dois nos de Sálvio, Laisren e Godescalco; número indeterminado nos de Fursa e do monge de Wenlock. Podia ser arcanjo, como no caso de Paulo, guiado por São Miguel. Ou ainda santos, como São Pedro e São João Batista na visão de Anscário, São Pedro (e dois anjos) na de Alberico, São Bento na de Gunthelm, São Nicolau na do monge de Eynsham, São Juliano, Santiago e São Dominino na de Turchill.⁹⁰ Podia mesmo ser um pagão e uma leiga (Virgílio e Beatriz), como na visão tida por Dante. Por fim, enquanto os contatos com o Além de forma geral não eram relatados diretamente por seus protagonistas, o *fabliau da Cocanha* é narrado na primeira pessoa.

Pode-se pensar, então, em outra possibilidade, a de aquele texto contar uma viagem onírica ao Outro Mundo. Apesar de os medievais não diferenciarem claramente visão, aparição e sonho,⁹¹ há razões para se ver na descrição da Cocanha o relato de um sonho. Para o pensamento medieval, o tipo de sonho que cada um tem está ligado ao temperamento do indivíduo (sangüíneo, colérico, melancólico, fleumático), o que por sua vez decorre de dados cosmológicos, pessoais e alimentares. Nesse quadro de referência, o temperamento sangüíneo, quente e úmido, ligado ao ar e à primavera, opõe-se ao melancólico, frio e seco, associado à terra e ao outono. Enquanto esse tipo é dado a sonhos verídicos, o sangüíneo tem propensão a sonhos fantasiosos.⁹²

Provavelmente por pertencer a esse último grupo é que o poeta da Cocanha imaginou um país à semelhança de suas próprias características. Quente, pois existem na Cocanha alimentos defumados (toicinho, salsicha e presunto), assados e ensopados (carne e aves), pudins quen-

tes, roupas e calçados à vontade; no poema inglês os próprios gansos assados voam anunciando-se “gansos quentes, bem quentes!” (*Land* v. 104). Úmido, traço associado a pratos ensopados, riacho (de vinho), fonte (da juventude) e muita atividade sexual. Aéreo, já que ali chovem pudins, gansos assados voam, na versão inglesa até monges voam (*Land* vv. 123-140). Primavera, já que “Lá todo dia é belo como em maio” (*FC* ms C, v. 105).

Na Cocanha, como já vimos, “quem mais dorme mais ganha”, ganha “cinco soldos e meio” numa sociedade na qual não há o que se fazer com essas moedas (*FC* vv. 28, 30, 104-107). Ironia do *fabliau*? É possível.⁹³ Parece porém preferível a hipótese de ele ser a verbalização de uma bela experiência onírica, quer dizer, de inspiração divina. Isso explicaria o fato de aquele país (isto é, o próprio sonho) ter sido abençoado por Deus (*FC* vv. 24-25, 60, 124, 140). Isso explicaria que “Lá podem rejuvenescer/ Aqueles que moram no país” (*FC* vv. 162-163). Isso explicaria as queixas finais do poeta, decorrentes de um despertar irreversível: “desde então não posso lá entrar./ O caminho que seguira,/ Nem a trilha, nem a estrada (*voie*),/ Jamais pude encontrar./ E como não posso voltar,/ Não tenho como me consolar” (*FC* vv. 174-179).⁹⁴ Confirma essa interpretação o fato de *voie* (*FC* v. 176) designar “estrada” ou “caminho” não apenas no sentido concreto, mas também de “meio”, “maneira”.⁹⁵ Ou seja, o poeta não pôde retornar à Cocanha por não existir uma forma, um jeito, de reencontrar a atividade onírica interrompida.

Tudo isso fica mais claro, se concordarmos com Freud que sonho é realização de desejos irracionais, de desejos reprimidos. Durante o sono a necessidade dá lugar à liberdade, as experiências ocorrem segundo uma lógica própria, superadora de barreiras pessoais e sociais. São experiências vividas fora das restrições espaço-temporais da consciência.⁹⁶ É o que parece acontecer com o poeta da Cocanha. Na situação onírica ele remove as limitações da realidade objetiva. Suas fantasias alimentares, sexuais e sociais concretizam-se. Nessa linha, é a ociosidade que propicia as demais características da terra maravilhosa. A abundância de sono na Cocanha (estimulada pelos excessos alimentares, alcoólicos e sexuais) torna-a também a terra do sonho. Ou melhor, a Cocanha é o sonho do sono redentor (o não-trabalho, o não-conflito, o não-envelhecimento) e o sono do sonho realizador (fartura, liberdade).

Essa interpretação da Cocanha como sonho pode ser aprofundada se ultrapassarmos a esfera psicofisiológica, estendendo-a também à social. Nas palavras de Roger Bastide, é preciso “ver como os estados crepusculares, como a metade obscura e sombria do homem prolonga o social, assim como o social se alimenta de nossos sonhos”. Deve-se, ele prossegue, buscar entender como o cultural penetra no psíquico e como o psíquico inscreve-se no cultural. Deve-se, em suma, tentar uma sociologia do sonho que considere a função dele na sociedade estudada, bem como os quadros sociais representados no pensamento onírico.⁹⁷ Ambas as coisas já foram feitas em relação à Idade Média, mostrando a potencialidade dessa proposta.⁹⁸

No que diz respeito aos quadros sociais do sonho cocaniano, eles estão — até esse momento de nossa análise — muito vagos, pouco definidos. Mas os temas dos dois próximos capítulos vão permitir que nos aproximemos dos transmissores e receptores do *fabliau*. E, assim, da identidade social das representações ali presentes. De qualquer forma, parece claro que a função do sonho cocaniano para a sociedade feudo-burguesa do Norte francês era a de ser o único acesso possível a uma terra muito desejada, de ociosidade, abundância, juventude e liberdade.

Como Jacques Le Goff notou, desde o século XII o sonho perde seu caráter anterior de coisa duvidosa e reconquista espaço na sociedade cristã: ele é dessagrado e democratizado (deixa de ser exclusividade de profetas e santos), ele estende sua função ao domínio cultural e político. Ele se torna várias vezes um “contra-sistema cultural”, uma “contestação onírica”.⁹⁹ Esse parece ser o caso da Cocanha. Daí por que lá o tempo apresenta um ritmo próprio, com mais dias de festas do que comporta um ano inteiro. Daí por que lá os homens não estão expostos às suas fragilidades, como a fome e o envelhecimento. Daí por que lá não existem governantes e leis, restrições e proibições. Daí por que, tendo saído da Cocanha, o poeta jamais conseguiu retornar.

Se, de fato, a Cocanha é um sonho, ela deve ser, como já se pensou, um sonho uterino: essa terra “é a imagem do ventre materno, isto é, o sonho que o homem, jogado no mundo, acaricia de voltar à paz profunda de sua gestação”.¹⁰⁰ Se todo sonho é a satisfação de necessidades psíquicas e sociais, individuais e coletivas, o *fabliau da Cocanha*

expressa a busca de segurança em um mundo que se transforma aceleradamente, o dos séculos XII e XIII.

Por ser sonho uterino, a Cocanha é uma grande orgia, uma fusão profunda e constante entre homens, mulheres, comidas e bebidas. Fusão do ser humano com a natureza, fusão que é a própria fantasia da indiferenciação, do retorno ao útero. Nessa possibilidade de leitura, deve-se lembrar que a aventura do narrador começou quando o “apóstolo de Roma” (FC v. 18) o enviou àquela terra maravilhosa. Ora, o apóstolo de Roma é o papa, isto é, literalmente o pai, aquele que pelas concepções médicas medievais é o único gerador, já que a mulher é mero receptáculo da nova vida em gestação. Assim, o *fabliau da Cocanha* seria a descrição alegórica de uma trajetória pré-natal. A história metafórica da concepção até o nascimento. A descrição da vida uterina, feita de fartura (alimentação sem esforço), ociosidade (sono constante), juventude (todos ali são necessariamente jovens), sexualidade ininterrupta (com a mãe). Diante disso, se o poeta sai daquela terra maravilhosa, é porque isso é inevitável. É o abandono do útero materno. Se ele lamenta o fato — “fui louco/ Quando de lá saí” (FC vv. 169-170) — é porque não pôde escapar àquilo que Otto Rank chama de “trauma do nascimento”.¹⁰¹

Segundo Freud existem três fontes de sofrimento, o corpo (destinado à decadência e ao desaparecimento), o mundo externo (que pode voltar-se contra o homem), as relações com os outros (talvez a mais penosa de todas as fontes). Enquanto em sua existência privada o homem busca o prazer, na existência civil busca tão-somente evitar a dor. A civilização não está preocupada em garantir o prazer, e sim a ausência de sofrimento.¹⁰² Ora, a Cocanha não apenas anula aquelas deficiências, como também proporciona prazer contínuo aos seus habitantes. Naquela terra maravilhosa não há oposição entre desejos pessoais e coletivos, entre indivíduo e sociedade, porque o panteísmo incorpora ambos numa totalidade perfeita e indivisível.

De fato, o corpo ali quase não se desgasta graças à ociosidade, à farta alimentação e à Fonte da Juventude. Lá o mundo externo não precisa ser dominado, tornado produtivo, pois oferece espontaneamente tudo que o homem deseja: a abolição da oposição Natureza/Cultura é um dos traços profundos daquela terra.¹⁰³ As relações humanas são harmoniosas naquele país, com a ociosidade absoluta eliminando a exploração do trabalho de alguns por parte de outros. Relações humanas que

sem a intermediação do trabalho, do poder e da riqueza, podem se pausar apenas pelo prazer, daí a liberdade sexual. Mas ao desejar o retorno às origens, a fusão com o caos, a inércia daquela etapa, o poeta parece revelar aquilo que Freud chamou de pulsão de morte. A Cocanha talvez seja uma “terra tão feliz” (*FC* v. 140) por escapar às vicissitudes da vida.

“Terra tão feliz” por ser a negação da sociedade do presente histórico do poeta e de seus ouvintes, por proporcionar as condições faltantes à maioria dos medievais — e, entre essas condições, a ociosidade, forte desejo coletivo, e não apenas de alguns indivíduos ou de certo grupo. É verdade que pela visão oficial, formulada em 1027 por Adalberon de Laon, a sociedade cristã estaria dividida em três segmentos (*ordines*), apenas o último dos quais de “trabalhadores” (*laboratores*).¹⁰⁴ No entanto a realidade cotidiana era outra, pois não havia atividade fácil.

Também entre os clérigos (*oratores*) o esforço físico era grande, o contato com Deus dava-se mais pelo corpo (jejuns, mortificações, peregrinações) que pelo espírito. Os seculares dedicavam-se a serviços litúrgicos e administrativos que absorviam boa parte de cada jornada. Os regulares entregavam-se a diversas tarefas, com ênfase variável conforme cada ordem monástica: a atividade intelectual requeria muito tempo dos beneditinos, pois copiar um manuscrito de tamanho médio levava centenas de horas; a oração continuada ocupava cerca de sete horas diárias dos cluniacenses; o trabalho manual seis horas dos cistercienses. Os guerreiros (*bellatores*), de seu lado, passavam boa parte do tempo em exercícios físicos, cavalgadas, caçadas, torneios e batalhas. De diferentes maneiras, enfim, todos ganhavam o pão com o suor do rosto. Todos sonhavam com um mundo sem trabalho.

A TERRA DA JUVENTUDE

*Encore i a autre merveille,
C'onques n'oïstes sa pareille,
Que la fontaine de Jouvent*
FC, vv. 151-153

A abundância e a ociosidade da Cocanha podem ser plenamente gozadas por seus habitantes graças àquilo que o poeta anônimo parece considerar o maior bem do país, a Fonte da Juventude (FC vv. 151-155). Em certa medida ela era a articuladora da vida social cocaniana, da mesma forma que os aquedutos, fontes e banhos públicos tinham sido para os antigos romanos.¹ Aliás, em um país no qual mesmo os fenômenos naturais produzem bens culturais (riacho de vinho, chuva de pudins etc.), a Fonte da Juventude talvez seja o maior símbolo dessa natureza especial. Natureza não cíclica, não submetida ao regime universal nascimento-desenvolvimento-decadência-morte-renascimento. Assim como o tempo ali é sempre primaveril,² as pessoas são sempre jovens.

Se os homens de todas as épocas, de uma forma ou de outra, sonharam com a juventude eterna, com mais razão isso acontecia em sociedades pré-industriais como a medieval. A velhice e o envelhecimento não eram bem-vistos, como mostra a queixa do poeta Primaz de Orléans, que opõe a juventude, época fácil, alegre, na qual se é amado, à velhice dura e miserável, quando se é desprezado e vilipendiado.³ O envelhecimento aparece pouco mesmo nos manuais médicos medievais: os critérios para mensurar aquele fenômeno fisiológico eram superficiais, o mais comum deles a existência de cabelos brancos.⁴ Daí

o *fabliau da Cocanha* afirmar, para assegurar a eficácia da Fonte da Juventude, que graças a ela todas as cãs e cabelos grisalhos desaparecem (FC vv. 157-160). Para retardar o envelhecimento, a medicina medieval recomendava sobriedade, mas também beber vinho.⁴ A sabedoria popular ampliava a recomendação, com um provérbio afirmando que “à mesa não se envelhece”.⁵ Lições claramente adotadas pelo poeta da Cocanha.

A alternativa místico-científica fornecida pela alquimia, cujo sucesso nos séculos XIII-XIV estava ligado em grande parte à busca da juventude, do elixir da longa vida, é desnecessária na Cocanha graças à fonte maravilhosa. Ao prolongar a juventude indefinidamente, ela funciona como um remédio à angústia do desaparecimento físico ou econômico. “Ela é a resposta imaginária ao contexto de baixa esperança de vida — estimada em 35 anos para a Inglaterra do século XIII — que levava a maioria dos indivíduos a terem uma infância rápida e pouco valorizada, logo entrando na juventude. Se a gravidez e a lactação freqüentemente deficientes, a alimentação quase sempre precária, os métodos insuficientes de combate ao frio e ao calor excessivos, as limitações das técnicas médicas, faziam das crianças “mortos em *sursis*”,⁶ as dificuldades do trabalho e os perigos da guerra faziam dos jovens “mortos em potencial”.

Assim, é compreensível que a juventude tenha sido uma preocupação central do autor do *fabliau da Cocanha*: ele abre seu relato fazendo um elogio daquela etapa da vida, e fecha a descrição do país maravilhoso falando da Fonte da Juventude. A juventude parece ser para ele uma precondição para se aproveitar tudo que a Cocanha oferece. Como gozar plenamente a abundância de comidas e de vinho, a ociosidade, a liberdade sexual, sem ser jovem? Por isso ele próprio define-se como um “*jone homme*” (FC v. 17). E para atribuir a si mesmo e aos seus companheiros a única qualidade que geralmente estava associada à idade mais avançada, ele afirma ter recebido de Deus grande sabedoria, que nega existir entre os mais velhos (FC vv. 5-17).

Da mesma forma que um poema da segunda metade do século XIII, *Esclarmonde*, assimila a Árvore da Juventude à Árvore do Conhecimento e da Vida,¹⁰ o poeta da Cocanha aproxima sabedoria e juventude: “Barba grande não significa sabedoria;/ Se os barbados fossem sábios,/ Bodes e cabras também o seriam” (FC vv. 12-14). Tal associação não tem nada de excepcional, pois de forma geral os heróis dos

fabliaux são jovens, donos de corpos saudáveis e ativos, reservando-se aos poucos velhos que aparecem naquele gênero literário papel desagradável ou ridículo. São sempre os jovens que obtêm sucesso.¹¹ Nesse quadro, a referência depreciativa à barba pode ter duplo sentido. De um lado, na época da elaboração do *fabliau da Cocanha*, em meados do século XII, aquela menção expressava a nova moda de se usar a barba raspada, criticando aqueles que se mantinham presos ao antigo costume da barba longa. De outro lado, na época do registro escrito do texto, a barba daqueles versos passava a ser mais metonímia de adultícia que realidade física, pois o costume de usá-la comprida estava superado no Ocidente cristão desde por volta de 1200.

O valor social e moral da barba fora por muito tempo reconhecido por autoridades cristãs como Agostinho e Isidoro de Sevilha, e nessa linha ainda em princípios do século XII uma pintura mural francesa atribuía barba à recém-formada Eva, despojando-a dela depois do Pecado Original.¹² Mas de forma geral, a posição da barba na escala de valores recuava desde a época carolíngia, e sobretudo a partir de fins do século XII, quando os leigos adotaram o hábito eclesiástico de raspar a barba.¹³ No processo de tomada de autoconsciência da Cristandade ocidental, estreitamente associado às Cruzadas, a barba passou a ser considerada característica de judeus, muçulmanos e bizantinos. Na ruptura entre as Igrejas ocidental e oriental, teve certa influência o costume do clero bizantino de usar barba e o do clero romano de raspá-la.¹⁴ Em princípios do século XIII, o abade cisterciense Richalm de Schönthal foi chamado de judeu devido à sua barba. Pouco depois, Frederico II proibiu judeus de rasparem a barba para não serem confundidos com cristãos.¹⁵

O perfil do jovem traçado pelo *fabliau da Cocanha* é porém um produto literário, idealizado. Como os *fabliaux* dirigiam-se a um público ora aristocrático, ora burguês,¹⁶ pode-se pensar que a juventude elogiada pelo relato sobre a Cocanha voltava-se para jovens de um e/ou outro daqueles segmentos sociais. Contudo, isso coloca dificuldades adicionais, pois o campo semântico de “jovens” era extremamente mutável. As fronteiras etárias variavam conforme o ponto de vista adotado, teológico, jurídico, médico ou poético. Variavam dependendo do enquadramento social do indivíduo, habitante do campo ou da cidade, do mosteiro ou do castelo, freqüentador da universidade ou da oficina. Variavam de acordo com o sistema classificatório adotado, que dividia a vida humana em três, quatro, seis ou sete fases, alargando ou enco-

lhendo portanto cada uma delas. Variavam de local para local, de época para época. Eram muitas as palavras latinas e vernáculas que se aplicavam aos “jovens”, sem que tivessem sentido exato e uniforme.¹⁷

No caso da aristocracia feudal, “jovens” (*juvenes*) e “juventude” (*juventus*) não correspondiam a faixa etária alguma. Como Georges Duby observou, num artigo tornado clássico¹⁸ baseado no estudo de textos narrativos do Noroeste francês do século XII, a palavra “jovem” designava determinados elementos do estrato aristocrático independentemente de idade. Aplicava-se a expressão a indivíduos que eram ou membros de certo segmento monástico ou, mais freqüentemente, cavaleiros. Tratava-se, sempre, de homens adultos e solteiros, ou mesmo casados sem filhos. No conhecido exemplo de Guilherme Marechal, ele deixou de ser “jovem” apenas aos 45 anos de idade, quando se casou e logo depois se tornou pai.¹⁹

Durante a “juventude”, aqueles indivíduos não tinham residência fixa, deslocando-se de um local a outro em busca de glória militar e de oportunidades matrimoniais. Vagavam em bando, reunidos em torno de chefes, os “reis dos jovens” ou “abades da juventude”, registrados pela documentação a partir do século XIII.²⁰ Também nos *fabliaux*, os heróis são jovens errantes, sem laços familiares ou profissionais, e sem rendimento fixo.²¹ Quando o poeta anônimo diz que deixou a Cocanha para reencontrar seus amigos, visando levá-los ao país perfeito (*FC* vv. 169-173), ele dá um claro exemplo da solidariedade da *juventus*. De fato, mais do que uma faixa etária, ela era um “verdadeiro grupo social”.²²

Nesse aspecto a narrativa sobre a Cocanha revela, como todos os *fabliaux*, um sistema de valores de origem aristocrática.²³ Os “jovens” constituíam um grupo que amava o luxo e os costumes livres,²⁴ como os habitantes da Cocanha. Grupo que amava as novidades da moda, como raspar a barba,²⁵ daí a forma debochada com que o poeta fala dos barbados. Na terra maravilhosa o hábito de comer ao ar livre, diante de todos, junto a todos, expressa a convivialidade cimentada pela comida, fato que não era exclusivo da aristocracia, mas que tinha para ela significado importante. Eram momentos de socialização.

Outro traço que caracterizava a *juventus* era ser um grupo muito turbulento, que ao mesmo tempo suscitou e sustentou as Cruzadas, a propensão ao luxo e ao concubinato,²⁶ fenômenos presentes no *fabliau da Cocanha*. Quanto ao último desses pontos, o texto refere-se a con-

cubinato apenas em uma de suas versões, pela qual cada homem tem todo ano uma nova mulher.²⁷ As demais versões, mais radicais nesse assunto, falam em poligamia-poliandria, ou melhor, na liberdade de cada pessoa, homem ou mulher, “pegar” a(o) parceira(o) desejada(o) sem qualquer restrição moral ou institucional (*FC* vv. 109-122). Quanto ao segundo ponto, o texto fala repetidamente, como já vimos no capítulo 2, em pratos especiais, em toalhas brancas, em taças de ouro e prata, em vinhos caros, em moedas espalhadas pelo chão, em roupas e calçados de qualidade e em quantidade. Ou seja, o *fabliau* parece expressar alguns dos valores mais importantes para os “jovens” da sociedade feudal.

Quanto ao primeiro fenômeno a que se refere Duby, as Cruzadas, ele aparece no conto de forma apenas implícita. Logo depois de se ter definido como “jovem”, o poeta passa a explicar a origem de sua aventura. Diz que foi àquela terra maravilhosa enviado pelo papa, a quem pedira penitência. Sua viagem à Cocanha tinha sido portanto uma peregrinação penitencial. Igual àquela que anualmente levava milhares de indivíduos a Jerusalém, peregrinação que desde o século VII tinha o estatuto de penitência canônica, portanto ordenada pela cúria de Roma, cidade por onde deveriam passar os peregrinos antes de empreender uma viagem daquele tipo.²⁸ Ora, é exatamente isso que faz o personagem do *fabliau* — “Ao apóstolo de Roma/ Fui pedir penitência” (*FC* vv. 18-19) — antes de partir para a Cocanha.

Como no contexto medieval “peregrinação” designava, entre outras coisas, aquilo que a historiografia chama de Cruzada,²⁹ pode-se formular a hipótese do *fabliau da Cocanha* descrever a visão idealizada que um *juvenis*, talvez um cruzado, tinha de Jerusalém. Visão que na verdade não era exclusiva daquele segmento social, como indicam as multidões que tentaram alcançar o Oriente através de movimentos como a Cruzada Popular, de fins do século XI, ou a Cruzada das Crianças, de princípios do XIII.³⁰ De toda forma, os “jovens” compunham boa parte dos efetivos cruzados, ansiosos por novas experiências religiosas, por novas aventuras militares e amorosas, sempre desejosos de obter no Oriente as riquezas e as glórias que lhes pareciam inacessíveis no Ocidente de então. Para eles, mais atraentes do que as riquezas da Jerusalém terrestre, mais próximas do que as belezas da Jerusalém celeste definida pela cultura erudita, eram as maravilhas da Jerusalém imaginária da cultura folclórica.

Essa cidade fora construída ao longo de séculos com fragmentos bíblicos, com relatos apócrifos, com testemunhos de viajantes, com visões e revelações místicas.³¹ Construída acima de tudo com desejos projetados sobre o local que presenciara a trajetória terrena de Cristo. Se a riqueza do imaginário sobre Jerusalém foi anterior e posterior à importância social da *juventus* feudal, sem dúvida também foi reforçada por ela. Como Duby percebeu, aquele grupo “alimentou certas atitudes mentais, certas representações da psicologia coletiva, certos mitos”.³² Por exemplo, a proverbial riqueza de Jerusalém, terra de fartura,³³ foi projetada nessa Jerusalém laica que é a Cocanha. Ao citar moedas orientais existentes na Cocanha (*FC* v. 106), o *fabliau* não estaria fazendo referência a essa identificação metafórica da terra maravilhosa com a terra santa?

Identificação que aparece sobretudo na questão da juventude. O peregrino narrador da Cocanha é um jovem imberbe, como Cristo crucificado passava a ser algumas vezes representado nos séculos XII e XIII. Ele era visto como um “jovem” (aristocrata solteiro, da linhagem real de Davi) que morreu na cruz aos 33 anos de idade.³⁴ A identificação do narrador com Cristo, e da Cocanha com Jerusalém, também era insinuada pelo rito batismal. Esse elemento central na peregrinação hierosolimitana estava presente tanto na passagem pelo rio Jordão e na purificação pela imersão,³⁵ quanto na fonte de Siloé, aos pés do monte Sião, cujas águas “sustentavam” os esgotados cruzados.³⁶ Como em um batismo, o contato com as águas da Terra Santa rejuvenescia, fortalecia o espírito, reaproximava o ser humano de Cristo. Quando a fonte cocaniana devolve aos indivíduos a idade de trinta anos, não é talvez por identificação simbólica com as águas da terra de Cristo, batizado com aquela idade?

Poder-se-ia contra-argumentar, se de forma mais verossímil a Fonte da Juventude cocaniana não teria sido inspirada pelas fontes sagradas existentes na Europa medieval. Contudo, elas eram mais comuns no Sul francês do que no Norte,³⁷ de onde provinha o *fabliau*. Nessa região mesmo as fontes públicas eram modestas no século XIII, nada tendo da beleza de suas correspondentes italianas, apesar de estarem ainda assim sempre presentes, tanto no plano concreto quanto no imaginário.³⁸ Diante dessas considerações, não é despropositado pensar que se a Cocanha tinha como centro vital a Fonte da Juventude,

maravilha incomparável (*FC* vv. 151-152), esta era simbolicamente identificada ao Santo Sepulcro.

Essa interpretação baseia-se no fato de que, para os medievais, Cristo era, por metonímia, a fonte da juventude de todos os homens. Daí por que, na igreja erguida no século IV por Constantino no local da Crucifixão e do Sepultamento, havia bem próximo ao túmulo sagrado um batistério destinado a preencher as almas esvaziadas pelo Pecado Original (Figura 6). Era a fonte simbólica do sepulcro fornecendo a “água da vida”³⁹ para a fonte batismal. Mas o profundo cristocentrismo da Idade Média Central levou, em meados do século XII, quando da reconstrução do conjunto de edifícios constantinianos destruídos pelos muçulmanos no começo do século XI, à substituição do batistério por três capelas:⁴⁰ passava-se a considerar a fonte da salvação como sendo o próprio Túmulo do Senhor.

De fato, a sensibilidade cristã da época insistia na idéia do corpo torturado de Cristo como fonte inesgotável, de onde sai água e sangue que redimem os pecadores, que devolvem o frescor da etapa edênica, que rejuvenescem espiritualmente a todos. Água e sangue que desse-ntam e alimentam os homens. Água e sangue que são uma mesma coisa tanto nos vasos de Caná quanto no riacho da Cocanha: assim como aquele milagre bíblico está associado a uma festa de casamento, o riacho do país maravilhoso está ligado a uma ininterrupta festa de casamentos coletivos, de casais que se formam livremente a todo instante.⁴¹ Assim como Jerusalém é o umbigo do mundo, que tem no seu próprio centro o Santo Sepulcro, e no centro deste o Crucificado, fonte salvadora, a Cocanha é o centro do mundo, que tem em seu próprio centro a Fonte da Juventude, umbigo do corpo do mundo panteisticamente identificado à Divindade.

Era comum na iconografia medieval a imagem do Cristo crucificado de cujo flanco traspassado pela lança brotava uma fonte de água pura, lembrando que “a quem tiver sede darei gratuitamente água da fonte da vida”.⁴² Essa água batismal, regeneradora, fazia de cada homem um Adão pré-Queda, da mesma forma que a água (ou o que saísse da Fonte da Juventude) da Cocanha. Com efeito, enquanto a água do batismo eclesiástico redime o Pecado Original, a água da Cocanha elimina os cabelos grisalhos, símbolo da degenerescência e da morte introduzidas pelo Pecado (*FC* vv. 157-160). O *fabliau* não especifica, contudo, a forma de utilização do líquido da fonte maravilhosa: bebida, banho ou

ablução? Isso se devia, talvez, à nova situação teológica e litúrgica, pela qual o tradicional rito batismal por tripla imersão passava crescentemente, desde o século XII, a ceder lugar à simples aspersão.

Também é possível pensarmos na fonte cocaniana como imagem do Santo Sepulcro, devido ao grande prestígio de que este gozava no Ocidente. É o que mostram algumas representações iconográficas que associam a igreja do Santo Sepulcro à Jerusalém celeste.⁴³ É o que indicam as diversas igrejas a ele dedicadas na França do Norte, na Alemanha e na Inglaterra, algumas com as mesmas dimensões e a mesma concepção da de Jerusalém. Em alguns casos, como Cambrai, na Picardia, a igreja não imitava o Santo Sepulcro, mas dentro dela havia uma réplica do Túmulo do Senhor.⁴⁴ É o que provam sobretudo os milhares de peregrinos que buscavam a cada ano alcançar o Santo Sepulcro, inclusive mulheres, desde Egéria em fins de 383, até algumas contemporâneas à elaboração do *fabliau*, caso de Santa Hildegunda, que em 1188 visitou Jerusalém disfarçada de homem.⁴⁵

Assim, não é absurda a possibilidade de o *fabliau* ser uma referência alegórica à peregrinação hierosolimitana. Ir a Jerusalém exigia uma purificação preparatória não somente pelo porte da empreitada, como também pelo fato de ser mais importante morrer em seu decurso do que regressar.⁴⁶ Diante disso, pode-se perguntar se o arrependimento do poeta por ter deixado a Cocanha/Jerusalém não expressava a incompletude desse projeto escatológico: “Certamente é muito louco e ingênuo/ Quem pôde entrar naquela terra,/ E de lá saiu” (*FC* vv. 164-166). Lamento semelhante ao que fez São Ricardo, abade de Saint-Vanne de Verdun, em 1027, por ter regressado vivo de Jerusalém ao invés de “permanecer em Cristo, ser sepultado nele”.⁴⁷

Para a representação dessa outra Jerusalém imaginária que é a Cocanha, os *juvenes* transferiam diferentes valores sociais e mentais. Valores presentes na formação da erótica cortesã e na produção/recepção de épicos e romances, pois os “jovens” constituíam o público por excelência da literatura cavaleiresca.⁴⁸ Com efeito, percebe-se no nosso *fabliau* indícios daqueles dois gêneros literários caros aos “jovens”. De um lado o poeta valoriza, como veremos no próximo capítulo, a liberdade amorosa, inclusive com a mulher podendo tomar a iniciativa sexual. De outro lado, como já foi dito, da mesma forma que nos *fabliaux* de maneira geral, o da Cocanha revela o sistema aristocrático

de valores. Mais especificamente, enfatiza a clássica tríade feudal: prodigalidade, cortesia, fidelidade/valentia.

A *largesse*, primeira dessas virtudes, aparece por toda a Cocanha, está presente tanto na natureza com seu riacho de vinho e suas chuvas de pudins (*FC* vv. 65-66, 98-99), quanto nos homens que deixam moedas espalhadas pelo chão e distribuem roupas e sapatos (*FC* vv. 104-105, 125-128, 141-144). A segunda qualidade (*courtoisie*) é característica de todos os cocanianos, mesmo, para espanto do poeta, de tecelões e sapateiros (*FC* vv. 79, 125). A terceira (*feelté/prouesse*) é praticada pelo próprio protagonista do *fabliau*. Assim como Guingamor estava feliz na terra das fadas, mas deixou-a para cumprir suas obrigações vassálicas e familiares em relação ao tio,⁴⁹ também o poeta da Cocanha não queria abandonar essa terra, contudo foi impelido a isso pela lealdade às suas amizades: “[...] meus amigos eu queria/ Para aquela terra levar./ Junto comigo, se pudesse” (*FC* vv. 171-173).

Se passamos a seguir a considerar a hipótese de os *fabliaux* em geral terem público citadino, e o da Cocanha em particular expressar uma ambientação urbana,⁵⁰ a aventura do jovem poeta naquela terra maravilhosa ganha obviamente outro sentido. Para tanto devemos lembrar o papel das confrarias e das corporações de ofício (chamadas na Idade Média de comunidades de ofício, guildas, hansas etc.). Em ambos os casos, tratava-se de agrupamentos sociais, de fraternidades que estabeleciam no espaço urbano laços de parentesco artificial, tão importantes na sociedade medieval. A diferença estava no fato de as guildas gerarem laços hierárquicos, como os feudais, enquanto as confrarias baseavam-se em laços igualitários. De toda forma, o objetivo era o mesmo: criar uma identidade social para seus membros, dar segurança pessoal e econômica a eles, inserir cada indivíduo no grupo e, através deste, na cidade. Enfim, forjar uma socialização que permitisse respostas mais eficientes à acelerada dinâmica histórica urbana.⁵¹

As confrarias, existentes pelo menos desde o século X, estiveram muitas vezes na origem das comunidades de ofício. Se nem toda confraria era guilda, toda guilda era ao mesmo tempo confraria, daí seu desenvolvimento desde o século XII. Tais associações congregavam os habitantes de uma mesma área geográfica da cidade, reunindo geralmente várias dezenas de pessoas, em certos casos umas poucas centenas.⁵² Os laços de sociabilidade entre os membros das confrarias davam-se através de práticas comuns, religiosas (culto a um santo

patrono, manutenção de uma capela, organização e financiamento de procissões etc.) e caritativas (constituição de um fundo para auxiliar os membros necessitados). Espírito fraternal sintetizado na principal atividade do grupo, a refeição em comum, daí a célebre definição de Gabriel Le Bras, “não existe confraria sem banquete”. A participação dos confrades nessas refeições coletivas fartas e longas era tão caracterizadora de sua condição que era obrigatória, cobrando-se uma multa dos ausentes àqueles encontros gastronômico-rituais.⁵³

Cada confraria — cerca de trinta delas em cidades de porte médio, como Amiens — promovia periodicamente, além dos banquetes rituais, jogos, competições esportivas, festas, representações teatrais. A rivalidade entre as cidades freqüentemente levava o poder comunal ou principesco a ajudar no financiamento das festas das confrarias. De um lado porque diversas comunas, ao menos na Itália, nasceram a partir de confrarias.⁵⁴ De outro, porque era freqüente que membros de confrarias exercessem cargos importantes nos poderes municipais. Assim, algumas daquelas festas podiam se estender por trinta dias seguidos. Havia então cortejos, jogos, espetáculos, entrega à multidão de pão e de vinho, este jorrando de fontes especialmente construídas para aquelas ocasiões.

No Norte francês, destacava-se a confraria de jograis e burgueses de Arras, que desde 1194 promovia três festas anuais, famosas em toda a região. Conhecida também por Caridade da Candelária e dos Ardentes, ela pedia à Virgem milagres que curassem os doentes de “mal dos ardentes”, tendo criado em 1250 um hospital para atender àquelas pessoas. A confraria possuía uma vela que se acreditava ter sido recebida da própria Virgem, e que curava aquela doença.⁵⁵ Em Amiens, uma confraria religiosa transformada em sociedade literária (fenômeno comum a partir de 1400) tinha na Candelária, Todos os Santos e Natal os pontos fortes de suas festividades.

Ora, o *fabliau da Cocanha*, elaborado em uma região na qual as confrarias eram fortes, não deve ter ficado imune à influência delas. Isso ajudaria a explicar a referência a Candelária e Todos os Santos, que mesmo não estando entre as festas mais importantes do calendário de então, aparecem no *fabliau* em condições de igualdade com Páscoa, São João (muito popular em Amiens, como já lembramos⁵⁶), Natal e Carnaval. Também para a confraria de jograis e burgueses de Arras, dedicada ao culto aos mortos,⁵⁷ Candelária (cristianização do culto

pagão a Proserpina) e Todos os Santos (isto é, de todos os mortos, festa colocada na véspera da data dos mortos) eram festividades centrais. Para os membros de algumas confrarias do Norte francês, a terra imaginária talvez fosse uma alegoria do reino dos mortos, colocado fora do tempo e do espaço humanos, o que explicaria suas características de abundância, ociosidade, juventude e liberdade. O poema da Cocanha seria, então, a expressão de uma certa religiosidade.

Mas numa aparente contradição, o texto sobre a Cocanha foi também influenciado por sociedades burlescas, particularmente no seu espírito festivo e paródico, na sua crítica aos valores estabelecidos, na sua valorização da ociosidade e da sexualidade. Sociedades que, apesar de comuns no século XIV, tinham origem bem anterior, ligada às Festas dos Loucos.⁵⁸ Na verdade, a influência confraternal e burlesca não se opunham, pois como Aron Gurevitch lembrou, se para a cultura oficial havia uma oposição entre terrestre e celeste, a cultura vulgar, sem abolir essa oposição, via tais categorias dialeticamente. Como Jean-Claude Schmitt bem mostrou, na sociedade medieval não havia fronteiras claras separando as esferas aparentemente opostas do profano e do sagrado.⁵⁹ Elas só podiam ser representadas juntas: o cômico e o sério afastavam-se e misturavam-se continuamente. O grotesco medieval, concluiu Gurevitch, ao mesmo tempo profaniza e confirma o sagrado; o riso não coloca em dúvida o sagrado, mas reforça-o por ser seu duplo, seu eco permanente.⁶⁰

É verdade que autoridades civis e, principalmente, eclesiásticas (como por exemplo Reginon de Prüm, Burchard de Worms, Yves de Chartres, Graciano, Santo Anselmo) criticavam os excessos cometidos nos banquetes confraternais.⁶¹ Mas para a cultura vulgar tais excessos não eram recrimináveis, tinham caráter propiciatório, sagrado. Excessos alimentares, alcoólicos e sexuais típicos do ininterrupto banquete que é a Cocanha. Com sentido paródico-propiciatório, havia confrarias imaginárias como a de Santo Oison, “pequeno ganso”, irmão de São Gourdin, “crédulo”, “tolo”, sentido que *oison* também ganharia no século XVI. Dentro de espírito bem cocaniano, se algum membro da confraria comesse Santo Oison sem beber junto um vinho forte, ficaria doente.⁶² Diante disso, pode-se perguntar: da mesma forma que algumas canções de Arras de meados do século XIII criavam confrarias imaginárias,⁶³ a Cocanha não seria a descrição paródica de uma confraria ideal?

Não somente as confrarias, mas também toda guilda é na origem “antes de tudo uma reunião festiva, a refeição sacrificial de uma fraternidade reunida por uma comunhão voluntária. [...] A noção de banquete sagrado está no próprio centro dessa palavra”.⁶⁴ No mundo medieval, como se sabe, com o tempo as comunidades de ofício ganharam personalidade jurídica, passando a possuir bens, comparecer aos tribunais, ter selo, participar da defesa da cidade e, em alguns casos, ter jurisdição sobre seus membros. Elas faziam parte, especialmente na Picardia, dos mecanismos político-administrativos comunais, estabelecidos precocemente naquela região: Cambrai (1077), Saint-Quentin (1080), Beauvais (1095), Noyon (1108), Laon (1111), Amiens (1113), Corbie (1123), Saint-Riquier (1126), Abbeville (1130). Além das grandes cidades locais, muitas aldeias picardas também receberam cartas comunais.⁶⁵ Assim, pela crescente força adquirida, aquelas associações acabaram por enfraquecer e aos poucos mesmo a substituir as instituições municipais.

Cada uma delas era dirigida por uma elite de mestres, artesãos proprietários de oficinas, ferramentas e matérias-primas, patrões de artesãos assalariados (chamados de valetes e, mais tarde, de companheiros) e de estagiários (os aprendizes), que pagavam uma taxa e trabalhavam sem remuneração em troca de casa, comida e ensino técnico. Cada mestre tinha um aprendiz (no máximo dois), que o pai colocava na guilda para ser instruído numa profissão que garantisse seu futuro. Esse ingresso ocorria muito cedo, geralmente aos dez ou doze anos de idade. Após uma fase de aprendizado que se estendia de dois a doze anos conforme o setor — oito ou mais para metade das comunidades profissionais de Paris do começo da segunda metade do século XIII⁶⁶ — ele podia almejar a condição de companheiro ou mesmo de mestre.

Para esse último caso, era preciso que a guilda autorizasse a abertura de novas oficinas e examinasse os candidatos. Antes disso, porém, ao menos no Norte europeu, concluída a fase de aprendizado, o jovem vagava por várias cidades, oferecendo seu serviço como companheiro, adquirindo experiência profissional e de vida, para somente então retornar à sua cidade. Para tentar ser aceito como mestre, em alguns lugares e em algumas guildas faltava ainda um último pré-requisito, casar-se.⁶⁷ Por fim, o candidato devia provar ao colegiado de mestres de seu ofício que tinha a idade requerida (que variava de ramo para ramo),

devia pagar uma taxa de ingresso, ser considerado apto na prova da obra-prima, jurar respeito aos estatutos da guilda na qual ingressava.⁶⁸

Considerando esse enquadramento socioprofissional, pode-se ver na Cocanha uma expressão do “folclore iniciático de guildas e corporações”.⁶⁹ Mais particularmente, podemos pensar o *fabliau da Cocanha* como uma alegoria do rito iniciático ao qual se submetiam jovens artesãos. Senão, vejamos. Na definição de Mircea Eliade, iniciação é um conjunto de ritos e ensinamentos orais por meio dos quais se modifica o estatuto do indivíduo iniciado; é, filosoficamente, uma mutação ontológica do regime existencial. Há, segundo ele, três tipos de iniciação. A de puberdade, pela qual o adolescente, o noviço, aprende comportamentos, técnicas, instituições e tradições do mundo adulto, no qual ingressa através de certas provas que implicam uma morte e uma ressurreição simbólicas. A de ingresso numa confraria ou sociedade secreta, cujos ritos retiram a pessoa do estágio “natural” e a integram na cultura do grupo. A mística, por fim, centrada na experiência religiosa do indivíduo a ser iniciado.⁷⁰

No caso da Cocanha, tratar-se-ia de uma iniciação de puberdade e de confraria ao mesmo tempo, fato comum, pois os tipos de iniciação são próximos uns aos outros, e poucas vezes encontram-se em “estado puro”. Ademais, aqueles dois tipos são particularmente complementares, com a puberdade social (a física varia muito e pouco serve de fronteira iniciática, segundo Van Gennep) sendo com frequência confundida com o ingresso numa confraria e o início da vida profissional.⁷¹ A partir disso, podemos formular a hipótese de que a versão que atribui dez anos de idade aos rejuvenescidos pela fonte cocaniana⁷² estaria fazendo referência à entrada do aprendiz na guilda, a mando do pai, metaforizado como “apóstolo de Roma” (isto é, “papa” ou “pai”).

Aquela fase da vida, plena de novidades e de esperanças, livre de maiores preocupações e esforços, teria parecido retrospectivamente ao poeta uma Idade de Ouro, que ele exalta no seu relato. Como era comum no século XIII, o aprendiz por “*sa folour ou par sa joliveté*”⁷³ pode ter fugido da casa-oficina do mestre, arrependendo-se depois. A versão que fala em vinte anos de idade⁷⁴ seria uma alusão à passagem do aprendiz à condição de companheiro, que saía então “em penitência” para exercer sua profissão por diversos locais. No decurso de suas andanças, ele teria encontrado uma região mais rica e livre do que

outras que conhecera, o que pareceu àquele artesão solteiro e pobre uma terra maravilhosa.

A principal versão, do manuscrito A, que fala em trinta anos, estaria por sua vez pensando na passagem de um artesão à condição de mestre. Nesse caso, a penitência ordenada por um superior (*FC* v. 18) corresponderia às provas iniciáticas, depois das quais o poeta/artesão teve acesso a um mundo de riqueza e de liberdade antes desconhecido. Parte dessas provas para o tecelão era a confecção e doação de “Roupas de diversos tipos” (*FC* v. 128), e para o sapateiro de “Botas e botinas bem-feitas” (*FC* v. 145). De qualquer forma, uma obra-prima que comprovasse a capacidade técnica do artesão, permitindo a ele ter sua própria oficina. Em razão desse caráter de prova é que o produto final, tecido ou calçado, não era vendido, mas entregue gratuitamente (*FC* vv. 125-128, 141-144).

Em alguns casos, parte da cerimônia iniciatória consistia em o jovem quebrar contra o muro da casa de seu mestre um pote cheio de nozes e de doces, gesto simbólico de emancipação e propiciação, após o que ele e os convidados eram recebidos pelo antigo mestre para uma refeição ritual regada com muito vinho.⁷⁵ Aprovado e admitido naquele “país”, o personagem foi porém “muito louco e ingênuo” ao querer ali introduzir seus amigos (outros “aprendizes” ou “companheiros”?), o que ocasionou a perda de sua recente conquista (*FC* vv. 164-174). Por ter desrespeitado os estatutos corporativos, o jovem perdeu a nova condição, foi submetido aos ritos de exclusão existentes nas guildas desde suas origens.⁷⁶ Expulso do grupo, “desde então não posso lá entrar” (*FC* v. 174). Lamentando o fato, ele recomenda ao seu público não buscar mudanças enquanto tudo estiver bem (*FC* vv. 182, 186).

Segundo o poeta da Cocanha, que confessa ser jovem e elogia essa condição, naquela terra, graças à Fonte da Juventude, pode-se ter sempre trinta anos de idade (*FC* vv. 156-161). A Cocanha é marcadamente terra de jovens, gente que dorme, come e bebe muito, gente que faz amor com frequência, gente virtuosa e cortês, gente privilegiada por Deus, que abençoou aquela terra mais do que qualquer outra. Logo, a escolha daquela idade não era casual. Ela indicava o apogeu da condição física humana, por ser a idade crística por excelência. Idade na qual Adão foi criado, idade na qual o “segundo Adão” foi batizado,⁷⁷ idade na qual se dará a ressurreição dos homens.⁷⁸ Não por acaso, a versão francesa da célebre carta de Preste João, realizada em meados do sécu-

lo XIII, provavelmente na Picardia, muito próxima portanto no tempo e no espaço ao relato sobre a Cocanha, também atribuía à Fonte da Juventude o poder de devolver às pessoas a idade de trinta anos.⁷⁹

Tais fontes rejuvenescedoras eram, como já dissemos, expressões medievais das fontes sagradas, dado religioso de longuíssima duração histórica. A Picardia, mesmo não sendo uma região bem dotada de fontes milagrosas, possuía algumas, como a de Saint-Valéry-sur-Somme, na qual se banha quem busca a cura de determinadas doenças, ou a de Saint-Quentin, da qual se deve beber a água para obter resultados terapêuticos.⁸⁰ O poder de cada uma delas decorria de um fato mítico, geralmente episódio da vida de um santo ocorrido nas proximidades da fonte, à qual passava a estar associado. Semelhantemente, conhecem-se na Alsácia certas fontes às quais se atribuía poder de rejuvenescimento por terem surgido na primavera, época de renascimento da natureza.⁸¹ Talvez a partir de uma associação desse tipo é que a fonte cocaniana tenha ganho aquela característica.⁸²

Tanto na hipótese de um público de “jovens” aristocratas, quanto na de jovens membros de guildas artesanais, o *fabliau da Cocanha* parece expressar sentimentos grupais, corporativos, parece ser portanto uma reação ao espírito individualista que progredia naquele momento. Segundo Colin Morris, a descoberta do indivíduo é de meados do século XI, e a etapa decisiva do processo do século seguinte,⁸³ quando o *fabliau da Cocanha* estava em gestação e começava a circular oralmente. Refletindo e acelerando a nova realidade social, a literatura tornava-se então um campo de emergência do ego. Não mais de um “eu” universal, de convenções poéticas (como nas *Vidas* dos trovadores), e sim de revelação de sentimentos íntimos, pessoais. A subjetividade literária aparece tanto nas autobiografias de Guibert de Nogent e de Abelardo, escritas em latim, quanto na biografia de São Luís que Joinville redige em vernáculo. Subjetividade que emerge tanto através de monólogos interiores (como no *Cligès* de Chrétien de Troyes) e monólogos falados (como em *La châtelaine de Vergy*), quanto através de relatos de sonhos (como no *Roman de Flamenca*).⁸⁴

Mas a intenção do poeta não era apenas criticar o individualismo nascente e alegorizar a peregrinação a Jerusalém, ou a iniciação em uma comunidade profissional urbana. Sendo um *fabliau*, o relato sobre a Cocanha deveria fazer rir. E para tanto recorria a elementos centrais da sociedade medieval, pois o riso é um fenômeno sobretudo cultural.

Cada época ri de forma própria, ri de coisas específicas. Talvez exista, contudo, um denominador comum na história do riso: o deboche, a gozação, a derrisão dos valores oficiais, das autoridades legítimas, dos sistemas religiosos, filosóficos, econômicos e políticos estabelecidos.⁸⁶ Se, como pensa Jean Fourastié, todo riso decorre de uma ruptura do determinismo, de uma falha no previsível,⁸⁶ a Cocanha era risível exatamente por ser um país ilógico, um mundo às avessas.

Mais particularmente, a Cocanha provocava risos no homem medieval, ou pelo menos em alguns deles, devido à forma irreverente com que seu poeta tratou assuntos como a Terra Santa, o batismo, a comunhão pelo vinho, o casamento, os privilégios corporativos. E sobretudo a penitência, razão pela qual o poeta dirigiu-se à Cocanha (*FC* v. 19): penitenciar na terra de prazeres é claramente debochar daquela prática religiosa tão enraizada na espiritualidade medieval, eclesíástica e laica. Enfim, como qualquer mundo construído por um gênero lúdico como o dos *fabliaux*, a Cocanha representava a antinomia da sociedade organizada, baseada em uma hierarquia oficial de valores.⁸⁷

As hipóteses aventadas páginas atrás sobre a associação do *fabliau* com jovens aristocráticos (para quem a Cocanha seria uma paródia de Jerusalém) e com jovens artesãos (para quem a Cocanha seria a paródia de uma guilda), articulam-se exatamente através do riso. Se uma característica dos *juvenes*, o jogo, não aparece na Cocanha, é porque está presente na própria narrativa, na interação lúdica poeta-ouvintes, na entonação e na gestualização utilizadas pelo narrador, no riso despertado pelo relato. Tanto nos ambientes feudais quanto nos burgueses, a descrição daquela terra impossível devia provocar riso. E nisso residia a força do poema. O poder rejuvenescedor estava no texto, mais do que na terra descrita pelo texto: o que remova as pessoas é o riso provocado pelo *fabliau*. Não se pode esquecer que para toda sociedade arcaica, inclusive a medieval, a paródia não estava desvinculada do sagrado. O riso pascal, provocado pelo sacerdote no púlpito através de gracejos e gestos obscenos, estava relacionado com a festa da ressurreição do Senhor (Páscoa) e do renascimento da natureza (primavera), de forma semelhante à utilização que se fazia na Grécia antiga da escrologia (cantos obscenos) e do desnudamento como ritos propiciatórios durante a sementeira ou a aradura.

Percebe-se aí a concepção do riso como gerador de vida.⁸⁸ portanto como rejuvenescedor, o ridículo e o sublime como aspectos complementares de uma mesma percepção de mundo. Na expressão de Freud, o risível tem dupla face, como o deus romano Jano: o cômico inclui o trágico. Sobretudo na categoria que ele chama de humor, isto é, manifestação afetiva através da qual a pessoa vê algo engraçado em uma situação desfavorável a ela própria. A pessoa de humor eleva-se acima dos próprios sentimentos. Mostra-se forte para economizar e fazer os outros economizarem emoções. O humor está associado à sexualidade, é forma de abordagem de assuntos tratados como tabu pela sociedade. Ao permitir essa aproximação, o humor cumpre papel de distensionador, mas, como todas as formas risíveis, ele comporta igualmente certa agressividade, seja dirigida contra o próprio agente do humor, seja contra os objetos do humor. Todavia o humor não é apenas resignação ou agressão, é vitória do princípio do prazer. É experiência narcísica.

Por outro lado, na categoria que ele chama de chiste (*Witz*), o objeto de comicidade são pessoas eminentes, instituições, autoridades, tudo que representa o superego. O chiste (e também o cômico, terceira categoria do risível freudiano) é um mecanismo de defesa em face das ansiedades e angústias que atormentam o indivíduo. Daí a função libertária e renovadora do riso. Mas daí também sua função repressora e conservadora. O riso detesta os desvios de norma, atinge sempre as inovações, quaisquer que sejam elas. A psicogênese do riso está ligada ao conceito de regressão, ou seja, a atualidade da situação risível decorre do reencontro com situações cômicas do passado, como Bergson observara alguns anos antes de Freud.⁸⁹ Na visão do cristianismo medieval, derivada do Antigo Testamento, além do riso alegre e espontâneo, existe um que é debochado e denegridor.⁹⁰

Aplicando essas observações ao *fabliau da Cocanha*, entendemos melhor como casas de comida, riacho de vinho, chuva de pudins, fonte de juventude, sexo livre, eram coisas ao mesmo tempo paródicas e sérias. A presença delas na narrativa funcionava como uma crítica social, uma agressão ao *status quo* da época, uma negação dos valores oficialmente aceitos. Na leitura dos *juvenes* aristocráticos, o texto rompia o equilíbrio e a complementaridade entre duas instituições essenciais: a guerra, elemento masculino, era substituída pela ociosidade; o casamento, elemento feminino, dava lugar à liberdade sexual. Na leitura dos trabalhadores urbanos, o texto contestava a desigualdade do par

jovem/adulto e, mais radical, quebrava a dos pares homem/mulher, eclesiástico/leigo, patrão/artesão.

Ao desqualificar assim as estruturas sociais, aquele “conto em versos para rir” tornava-se no momento mesmo da narrativa, através da explosão do riso, um exutório. Em um segundo momento, tornava-se material de reflexão. Propunha então um modelo que não era novo, que na verdade significava o combate ao novo, às aceleradas transformações dos séculos XII e XIII. O riso despertado pelo *fabliau* estava relacionado não apenas à regressão psicanalítica, como ainda à regressão socioeconômica. O material mítico que permitia a regressão psicológica possibilitava também a redescoberta e a revalorização de condições históricas passadas, reais ou idealizadas, consideradas superiores às do presente.

Como Bergson lembrou com razão, o risível é expressão de sociabilidade, de comunicação, é fenômeno humano que nasce dentro de um sistema sociocultural. O riso é sempre riso grupal. No caso do *fabliau da Cocanha*, o riso que ele pretende despertar parte de jovens e dirige-se a jovens. Como todo *fabliau*, através do riso ele “desvenda e detalha as inquietações, as angústias, os desejos, os sonhos, em uma palavra, os sentimentos confusos ocultos no coração das pessoas”.⁹¹ Riso ao mesmo tempo de crítica social e de autocomiseração. Riso mais ácido que esperançoso. Riso decorrente da situação instável dos jovens, qualquer que fosse sua condição social. A turbulência que caracterizava os *jeunes* nobres e os empurrava para a errância devia-se acima de tudo à busca de uma esposa, portanto de um dote, de uma herança.⁹² O descontentamento que atingia os artesãos urbanos, recém-emigrados do campo, devia-se à conscientização de que, com exceção de uma pequena minoria, eles continuavam excluídos do poder político, da riqueza material e do prestígio social.

Para expressar a frustração desses jovens diante de determinadas situações, ocorria a manifestação sociocultural chamada de charivari. Por exemplo, quando um viúvo, um homem já estabelecido, detentor de posses, casa-se pela segunda vez, retirando do mercado matrimonial uma mulher e um patrimônio que do ponto de vista dos jovens deveriam caber a um deles. Sendo exteriorização de tensão sexual e de descontentamento social, não é raro que os charivaris passem com frequência da violência moral (ofensas, humilhações) para a violência física contra noivos, sacerdote e convidados.⁹³ Em razão disso, o charivari foi

interpretado como encenação ritualizada do bando de Hellequin, exército de mortos vagantes, de homens selvagens lúbricos e violentos, miticamente ligados a centauros e lupercos, raptos e violadores de mulheres e assassinos de homens.⁹⁴

Apesar de o grande folclorista Arnold Van Gennep pensar que a origem do charivari estava na Alta Idade Média,⁹⁵ não temos testemunhos claros disso. A palavra surgiu apenas no século XIV europeu, apesar de a presença dessa prática ritual estar atestada em outras épocas e locais.⁹⁶ Estruturalmente, aquela prática visava evitar uma conjunção não desejada, um eclipse, por exemplo. Ou chamar a atenção para uma transgressão cometida, como fizeram os demônios quando do pecado de Adão e Eva, conforme a narrativa do primeiro texto teatral francês, da segunda metade do século XII.⁹⁷ Na Picardia, região do *fabliau da Cocanha*, a prática do charivari variava conforme os locais, dirigindo-se a mães solteiras, concubinas que regularizavam sua situação, mulheres idosas que se casavam, homens idosos que desposavam jovens, casais que não tinham filhos depois de um ano de união.⁹⁸

Mais freqüentemente, era dirigida contra o casamento de viúvo ou viúva. Nesse caso, os recém-casados deviam entregar à juventude local certa quantidade de vinho, bolo, carne ou dinheiro. A prática do charivari era particularmente forte no caso de um dos cônjuges ser originário de outra região, pois a endogamia medieval era uma constante, inclusive na Picardia.⁹⁹ Em todos os casos, tratava-se de ritual de espírito carnavalesco (barulho, derrisão, máscaras), mesmo porque na época do Carnaval comumente ocorriam casamentos coletivos, e entre esses alguns passíveis de crítica por parte dos jovens.

A estreita ligação entre “abadias” de jovens e mundo dos mortos levava os jovens de certos locais, como Amiens, a se fantasiarem de demônios e a se espalharem pelas praças e ruas da cidade revivendo as míticas invasões primitivas de homens selvagens.¹⁰⁰ Tal ritual acontecia durante nove dias, sempre após o anoitecer. O charivari estava também relacionado à Festa do Asno, pois como punição os jovens forçavam um dos novos cônjuges a montar um asno sentado na direção do rabo do animal, como se fizera na Grécia antiga com adúlteros e na Roma medieval (e depois também na moderna) com culpados de diferentes crimes.¹⁰¹ Em certas regiões da França dos séculos XII-XIV, havia um charivari específico de adúlteros, obrigados a desfilar nus pelas ruas.¹⁰²

Acima de tudo, o charivari é ritual de fertilidade, por isso condena determinadas formas de relacionamento sexual, visa particularmente ao conceito de geração, mais do que à diferença de idade entre os parceiros sexuais. Ele “não é dirigido contra a infração moral, mas protege a cadeia ideal de filiação”. Ele é uma condenação do incesto, que equivale à confusão de idades, à mistura de gerações, à desorganização dos sentimentos e dos papéis, como no caso de esposos de idades muito diferentes, incesto por metáfora.¹⁰³ Para marcar o protesto contra todas essas transgressões, o charivari promove uma grande bagunça, cheia de gritos, barulhos provocados por objetos metálicos, palavrões, gestos obscenos. Barulho feito com utensílios de cozinha (pratos, panelas, bacias, facas etc.). Charivari é, em suma, uma “serenata grotesca”, paródia da serenata dirigida aos jovens casais.¹⁰⁴

Assim, à primeira vista a Cocanha parece ser um anticharivari. Na terra maravilhosa não há prática sexual condenável, não há conceito de geração, não há tabu do incesto. Não há procriação. Não há gritos humanos, nem barulho metálico, pois a aparelhagem de cozinha não existe ali, onde a natureza fornece a comida já pronta. Também não há palavrões ou gestos obscenos: os cocanianos são virtuosos e corteses (FC v. 79). O *fabliau* não faz aliás menção a qualquer tipo de som. Como um dos costumes associados ao charivari era o direito de *congnage* — recebimento de algumas moedas por parte do senhor local ou dos jovens solteiros da região da moça que se casava com um forasteiro¹⁰⁵ — pode-se perguntar se *Cocaingne*, o nome da terra que tornava tal direito inútil, não fazia alguma referência irônica àquela palavra.

Não há dados para responder a tal questão, porém não se pode deixar de lembrar que a Cocanha do *fabliau*, descrita e elogiada por um estrangeiro, é país de jovens solteiros sexualmente livres e que desprezam o dinheiro. Se o charivari critica o monopólio eclesiástico da constituição legal de novos casais, estes se formam livremente na Cocanha. Se o charivari é uma extorsão exercida pelos jovens da aldeia ou da cidade sobre o noivo, que lhes deve pagar vinho, esta bebida é gratuita na Cocanha. Se o charivari é um rito destinado a tornar aceitável um fato não desejado, como os decorrentes de restrições sociais, estas simplesmente inexistem na Cocanha. Se o charivari é um ressentimento extravasado contra todos os poderes estabelecidos, estes estão ausentes da Cocanha.

Diante disso, reformula-se a primeira impressão: o relato cocania-
no não é um anticharivari. É, também ele, de outra forma, uma agressi-
vidade que provoca riso. Um protesto. Por ser a Cocanha a região na
qual o charivari não precisa acontecer, ela critica as mesmas coisas que
o charivari. O *fabliau da Cocanha* não exerceria então, em outro regis-
tro, a função de um charivari?

Uma análise lexical, mesmo superficial,¹⁰⁶ ajudará a examinar as
hipóteses acima levantadas. Consideraremos, a título de sondagens
pontuais, apenas uns poucos tipos de palavras do *fabliau da Cocanha*.
Especialmente três. Os adjetivos, por expressarem a escala de valores
sociais, morais, religiosos, estéticos, políticos, econômicos, de quem
os utiliza. Os artigos, que, segundo a interessante sugestão de Pierre
Guiraud, permitem analisar os demais elementos gramaticais do ponto
de vista da oposição efetivo/virtual. Por exemplo, os substantivos sem
artigo têm valor mais virtual que positivo, e a eles geralmente corres-
pondem verbos hipotéticos, negativos, eventuais, interrogativos, como
se a ação não tivesse existência real.¹⁰⁷ Os verbos, sobretudo, devem
merecer atenção, por serem o elemento central na construção de ima-
gens textuais (chamadas exatamente por isso de imagens verbais): uma
frase mínima tem verbo e sujeito, isto é, um substantivo, concreto ou
abstrato, colocado no tempo. Portanto, o uso que um texto faz dos tem-
pos verbais fornece preciosas informações sobre a concepção tempo-
ral da sociedade que produziu e consumiu tal texto.

Se é fundamental considerar a língua para bem conhecer uma
época, também é preciso conhecer a época para respeitar a historicida-
de da língua, única forma de verdadeiramente compreendê-la. É o caso
da aparente confusão no uso dos tempos verbais por parte dos textos
franceses medievais, fato que não pode ser observado seguindo
padrões gramaticais modernos, e sim respeitando o estado da língua.
Segundo G  rald Antoine, as freq  ntes passagens de um tempo a outro
eram formas compensatórias    carência de conjunção entre as frases,
refletiam uma multiplicidade de perspectiva que substituía a coerência
temporal deficiente por falta de coesão sint  tica.¹⁰⁸ Segundo Harald
Weinrich, o francês antigo não distinguia passado perfeito e passado
imperfecto enquanto valores objetivos, usando-os apenas para dar des-
taque a determinados elementos da narrativa.¹⁰⁹ Segundo Lucien

Foulet, no francês antigo o passado composto era um tempo muito próximo ao presente, expressando uma seqüência temporal começada anteriormente e completada no momento do relato, isto é, seqüência que, tendo raízes no passado, cumpre plenamente seu papel apenas ao alcançar o presente.¹¹⁰

A aparente confusão dos tempos verbais no antigo francês revela ainda as intenções próprias a cada gênero literário. A canção de gesta, por exemplo, mistura passado perfeito e presente, tempos que o romance mantém separados, utilizando um para a trama narrada, outro para o ato de narração. Neste recorre-se ao verbo no presente, para criar uma cumplicidade que associa todos os participantes do discurso, autor, narrador, auditor, personagem.¹¹¹ O uso dos passados também é diferente. Enquanto *La chanson de Roland* com seus 4002 versos recorre apenas três vezes ao imperfeito, este é o tempo predominante do relato romanesco.¹¹² A mistura de tempos verbais no mesmo discurso revela, enfim, uma certa mentalidade. Se a sintaxe verbal épica permite a coexistência do presente e de diversas formas de passado, é devido à concepção feudal de tempo e seu presente relativamente atemporal. Se o romance distingue melhor os tempos, é por ser contemporâneo de certo aburguesamento do comportamento social e de certa matematização do pensamento medieval.¹¹³

No que diz respeito à hipótese inicial deste capítulo, sobre a autoria/recepção aristocrática do *fabliau da Cocanha*, os verbos do texto fornecem indicações interessantes. Os mais utilizados são os que denotam uma posição social de mando: “querer” aparece dez vezes; “poder”, nove; “ter”, nove. Ou seja, apenas esses três verbos (de um total de 65) são responsáveis por quase 15% das ocorrências verbais. Como contraprova, “dever” surge uma única vez. Quanto aos tempos, importa notar que, seguindo a tendência de narradores jovens, o poeta da Cocanha recorre 119 vezes ao presente e somente dez aos diferentes passados verbais. Como todo *juvenis* feudal, ele põe seu interesse no futuro, apesar de as esperanças nele depositadas serem tão grandes quanto as dúvidas sobre o que ele lhe proporcionaria (doze ocorrências do futuro e doze do subjuntivo).

Os adjetivos também apontam para o caráter aristocrático do poema da Cocanha, como ao opor *preu* e *cortois a lanier*. A primeira daquelas palavras (FC v. 79), registrada em 1080 na acepção de “valente”, guardou até o século XIII sentido relacionado a “valor guer-

reiro". Mas por derivação de seu significado etimológico de "útil", designava não somente a qualidade do serviço militar, como também da atividade civil e mesmo espiritual: era *preu* o santo que por sua fé, sua contrição e sua humildade revelava-se um eficaz servidor do Senhor. Assim, desde o século XIII aquele vocábulo nomeava uma qualidade moral que reunia sabedoria, bondade e distinção.¹¹⁴ No entanto, isso não apagava o caráter feudal do termo, sobretudo quando acompanhado no mesmo verso por *cortois* (FC vv. 79, 125), designador de todas as qualidades físicas, morais e sociais de alguém associado a uma corte feudal ou monárquica.

No século XII, *cortois* opunha-se a *vilain*, generalização de sentimento baseada na hierarquia social e suas decorrências morais. Nosso texto, porém, ou pelo menos o estado em que se encontra no manuscrito de meados do século XIII, desloca a oposição do termo camponês (*vilain*) para um termo de conotação também urbana (*lanier*: FC vv. 78, 142). Com efeito, essa palavra designava na origem duas coisas, uma espécie de falcão considerado "vilão" e "mau", e o artesão ou mercador de lã. Isto é, dois substantivos de caráter negativo, um sujeito que não cumpria bem seu papel social (falcão imprestável para a caça), outro que cumpria papel social desprezível (trabalhar ou vender). A partir disso, a palavra ganhou o sentido de "preguiçoso", "tímido", "covarde", "sem vigor", "desleal", depreciativos pela ótica aristocrática.¹¹⁵ Mas o *fabliau da Cocanha* usa a palavra para afirmar que nada ali corresponde ao conceito. Não existe falcão de má qualidade, nem sequer existe caça, pois a natureza fornece todo alimento já preparado. Não se trabalha naquela terra, pois "Lá, ninguém compra nem vende" (FC v. 108).

A segunda possibilidade que sugerimos foi a da criação e recepção do *fabliau da Cocanha* terem estado associadas ao público urbano. A favor dessa hipótese o vocabulário também fornece pistas interessantes. Por exemplo, para uma população de artesãos "fazer" supera "dormir" (cinco e duas ocorrências respectivamente). Para mercadores, verbos de movimento ("ir", "seguir", "correr", "chegar", "aparecer", "mover-se", "entrar", "procurar" etc.) superam os de imobilidade ("morar", "ficar", "permanecer", "dormir"): dezenove contra quatro. Para pessoas dedicadas aos negócios, "desconfiar" e "duvidar" é mais importante que "crer" (duas ocorrências contra uma), sobretudo quando aqueles verbos são utilizados no imperativo (FC vv. 101, 181). Para

aquela gente pragmática e racional, “ver” não é inferior a “ouvir”, pelo contrário (FC vv. 101, 167).¹¹⁶

Os substantivos do *fabliau da Cocanha* são em boa parte relativos ao espaço urbano, sejam próprios (nomes de seis cidades), concretos (objetos produzidos e consumidos principalmente naqueles locais, como tecidos, calçados, moedas) ou abstratos (qualidades valorizadas especialmente pelos cidadãos, como inteligência, saber, razão, verdade). O francês antigo, tal como o conhecemos hoje através apenas de testemunhos escritos, é sobretudo uma língua urbana. A hipertrofia de termos de intensidade que o caracteriza (tendo, por exemplo, oito palavras para “longo tempo” ou quinze para “muito”)¹¹⁷ está claramente documentada no relato cocaniano. De 105 advérbios que ali aparecem, 32 são de intensidade, com doze vocábulos diferentes.

Há ainda uma terceira leitura possível do *fabliau da Cocanha* como terra da juventude. Considerando o caráter paródico que aquele relato freqüentemente revela, não é despropositado pensar que, através de suas seguidas reelaborações, ele tenha acabado por assumir nas versões que chegaram até nós um sentido de crítica à juventude. Ou melhor, de autocritica, traço da sensibilidade coletiva que ganhava terreno desde meados do século XII e sobretudo princípios do século XIII. Apontam nesse sentido duas importantes novidades culturais do período. Uma, o crescente número de autobiografias. Outra, o exame de consciência recomendado para a confissão, tornada obrigatória a todo cristão pelo menos uma vez por ano.

Nesse processo, associado ao desenvolvimento do individualismo, o século XII substituíra aos poucos a lei objetiva e as imposições do costume, baseadas no Antigo Testamento, pela valorização da intenção, pela interiorização dos sentimentos. Decrescia a aceitação do ordálio e da absolvição fundada apenas na autoridade eclesiástica, valorizava-se o arrependimento acima das obras reparadoras, como a penitência e a peregrinação. O desenvolvimento da consciência de si estava ainda ligado ao desenvolvimento do conceito de amor, auto-entrega à(o) amada(o). A aparente perda de si passava a ser entendida como caminho, no encontro com o Outro, para a plenitude do ser. Na vivência do cristão, o mesmo ocorria na relação com Deus: possuí-Lo é possuir a si próprio, sem que isso implique panteísmo.¹¹⁸

Mostrando as hesitações da época na tomada de autoconsciência,¹¹⁹ o poeta da Cocanha aderiu de forma diferente àquelas novidades.

Na questão do amor entre os humanos e dos humanos com Deus, ele levou a idéia ao extremo, fundindo os habitantes da terra maravilhosa entre si e com a Divindade, construindo assim uma sociedade orgiástica e panteísta, como vimos no capítulo anterior. Na questão do arrependimento, ele parece ter assimilado os novos padrões da época, que se tornavam tema comum também na literatura,¹²⁰ e deve-se provavelmente a isso o tratamento derrisório que reservou à prática penitencial (*FC* vv. 164-188, 18-21).

Ele fecha seu texto contando como o impulso juvenil de deixar a Cocanha para buscar seus amigos levou-o a perder definitivamente a terra maravilhosa, fato do qual "Não tenho como me consolar" (*FC* v. 179). Buscando uma explicação para esse erro fundamental e irreversível, o poeta, que se autodenominara "sábio" e "sensato" no início do texto (*FC* vv. 10, 17), passa no fim a se ver como "louco e ingênuo" (*FC* vv. 164, 169). Uma expressiva transformação semântica ajuda a entender essa autocritica do poeta, que não tinha "muita idade", era um "homem jovem" (*FC* vv. 9, 17): desde 1213 a palavra "jovem" ganhava o sentido de "ingênuo".¹²¹ A partir desse dado, quando o manuscrito B fala que a Fonte da Juventude proporciona dez anos de idade a seus usuários, talvez estivesse se referindo à infantilidade dos jovens. Ou, mais ainda, poderia estar de certa forma transformando a Cocanha em terra infantilizadora, de gente pouco sensata, como repetiriam diversas versões modernas daquela narrativa.¹²²

Apesar de sociologicamente indefinido, há um último elemento lexical a considerar, de certa forma articulador de todas as hipóteses vistas até aqui. Para tanto deve-se partir de uma constatação muito simples: o texto sobre a Cocanha não especifica o líquido que sai de sua Fonte da Juventude. Como naquela região maravilhosa aparentemente não existe água (o riacho é de vinho, a chuva de pudim), é pouco provável que a fonte seja dessa "maldita linfa incolor", como a definia um pensador medieval.¹²³ Não é também definida a forma de utilização da fonte. Talvez porque o poder rejuvenescedor dela não decorra de um determinado líquido. O poema afirma somente que podem recuperar a juventude aqueles que "*conversent ou païs*" (*FC* v. 163). Verbo de interessante campo semântico. Com efeito, *converser* tem historicamente duas acepções, uma literariamente atestada na Idade Média, outra apenas a partir do início do século XVI,¹²⁴ mas que talvez no plano oral e popular já circulasse anteriormente.

A primeira acepção, “permanecer”, “morar”, “ter relação sexual com”, indica que se beneficiam do rejuvenescimento apenas os que habitam o país. Levado para outro local, aparentemente o líquido daquela fonte perde sua virtude. Como bem definiu Alphonse Dupront,¹²⁵ “o que é sagrado desafia o tempo, porque justamente constitui um instrumento, uma arma para vencer o tempo”. Ora, como vimos, a natureza cocaniana (incluindo aí os seres humanos) é sagrada, portanto imune ao tempo. Assim, a juventude parece decorrer mais do conjunto de características do país, do que de um elemento específico. Da mesma forma, aliás, que ocorria com o mundo das fadas relatado em fins do século XII pelo *Lai de Guingamor*. Não é a fonte que faz da Cocanha uma terra de jovens, é a Cocanha que faz aquela fonte ser rejuvenescedora.

A segunda acepção de *converser* é “conversar”, “falar sobre”, o que sugere a hipótese de a juventude proporcionada pela Cocanha derivar do poder da palavra, não de um local ou de um objeto. Idéia plausível, se lembrarmos que o essencial da poesia medieval era o próprio discurso, desenvolvido simultaneamente como sujeito e objeto de si mesmo, o que realimentava seu caráter lúdico; trata-se daquilo que Paul Zumthor chama de circularidade do canto.¹²⁶ Daí a simetria dos verbos “alegrar” e “contar”, ambos usados no infinitivo, um no oitavo verso do poema, outro oito versos antes de o poema acabar (*resjoïr, conter*: FC vv. 8, 180). Falar e escutar as maravilhas daquela terra é transportar-se imaginariamente para lá. É, durante a enunciação da narrativa, suspender a passagem do tempo.

Diante disso, percebe-se que os dois sentidos de *converser* não são excludentes, convergem na circularidade do discurso oral, na cumplicidade e complementaridade poeta-público, na força que as imagens veiculadas pelo *fabliau da Cocanha* tinham para o homem medieval. Durante o tempo do relato (“falar de”), todos os envolvidos no processo, narrador e ouvintes, vivenciam o país maravilhoso (“morar em”). O uso de apenas 53 artigos para duzentos substantivos mostra como o discurso colocava-se muito mais no plano da virtualidade que no da efetividade, do possível que do concreto. É a palavra declamada (o *fabliau*) que cria a coisa (a Cocanha). O discurso transporta da realidade concreta para a realidade imaginária, rompe os limites materiais do ser humano, suspende o fluir do tempo. Torna-se porta para a juventude.

Essas considerações lembram a análise que Pedro Abelardo (1079-1142) aplicou à linguagem no famoso debate sobre a natureza dos universais (isto é, idéias gerais, entidades abstratas ou características gerais dos seres), vistos por alguns como realidades, por outros como apenas nomes.¹²⁷ Contra os realistas e os nominalistas, ele estabeleceu uma nova formulação do problema, que partia do aristotelismo medieval e sua definição de universais como "aquilo que se pode por natureza atribuir a muitos sujeitos". Na visão abelardiana, a universalidade não está nem nas coisas nem nas palavras: *vox* enquanto som, deslocamento de ar, movimento do corpo humano, também é coisa, *res*. Para ele a universalidade está no discurso (*sermo*), formado por nomes que recebem significação. Os universais são os "significados dos nomes", produtos da abstração, da apreensão da realidade através de uma atividade intelectual. Os universais constituem, portanto, uma representação da realidade, um objeto do pensamento, um produto da imaginação (*fictum*). E que têm existência real por resultarem de uma função lógica.

Ora, Abelardo circulou no espaço cultural do *fabliau da Cocanha*: estudou em Laon e Paris, teve sua doutrina condenada por um concílio em Soissons e outro em Sens. Seu ensino em Melun, Corbeil e Paris atraía estudantes de todo o Norte francês, inclusive com certeza muitos picardos. Não é despropositado, então, pensar que no início do processo de elaboração daquele texto, em meados do século XII, seu autor tenha sido influenciado pelas prestigiosas e difundidas idéias de Abelardo. De fato, para ele mesmo que não existissem rosas, seria possível dizer-se "a rosa não existe". Uma "coisa imaginada" (*res ficta*) revela a semelhança entre ficção e realidade.¹²⁸ Para o poeta anônimo picardo, mesmo que a Cocanha não exista, é possível viver-se nela, o que mantém as pessoas jovens. A terra da juventude é uma criação mental, e por isso mesmo é real, atende aos desejos de todos os seres humanos de todas as épocas.

A TERRA DA LIBERDADE

Que nus desfendre ne lor ose
FC, v. 94

À medida que a sociedade cristã ocidental se complexizava ao longo dos séculos XII e XIII — crescimento demográfico, desenvolvimento das técnicas agrárias e artesanais, reurbanização, retomada da economia monetária, avanços na cultura literária e artística — crescia o conjunto de costumes, leis, normas e regras para organizá-la e ordená-la. O Papado cada vez mais centralizava o controle da Igreja, criava uma burocracia que alcançava todas as paróquias, monopolizava o processo de canonização dos santos, acentuava o controle da consciência coletiva através da confissão tornada individual, renovável e obrigatória pelo menos anualmente. As monarquias buscavam monopolizar o direito de cunhagem de moeda, estimulavam a revitalização do direito romano que lhes reforçava o poder, criavam novos sistemas tributários, elaboravam ideologias e ritos que fundamentavam todas essas iniciativas. As cidades, por sua vez, procuravam escapar ao controle senhorial sem cair sob domínio monárquico, criando sempre que possível seu próprio governo, legislação, moeda e força militar. Diante disso, cada instituição, cada grupo social, cada indivíduo buscavam ampliar o que a Idade Média chamava de liberdades.

Como Roberto Lopez ressaltou, aquela época não conhecia o conceito de liberdade absoluta, tal como entendida na Antiguidade e na atualidade: “liberdades” não eram direitos naturais, mas privilégios, imunidades, de forma que quanto mais liberdades possuísse uma pes-

soa ou uma comunidade, melhor estava colocada na escala social. Quando existia, a liberdade absoluta era uma sobrevivência da tradição clássica (por exemplo na Itália) ou, caso mais freqüente, marca de arcaísmo ou de inferioridade política e de indisciplina (por exemplo judeus, mendigos, monges vagantes).¹ De forma geral, havia preocupação com as liberdades, e não, excetuados alguns poucos grupos heréticos radicais, com a igualdade. Aliás, Luc Racine observou com razão que a igualdade não é um traço universal no imaginário do mundo social ideal.²

Da mesma forma que em relação à abundância, à ociosidade e à juventude, a exaltação da liberdade pelo *fabliau da Cocanha* era uma compensação às vicissitudes históricas vividas pelo poeta anônimo e por seu público. Compensação, em primeiro lugar, em relação ao poder mais sentido cotidianamente pelos cidadãos, o das guildas. Daí a liberdade de consumo naquela terra imaginária, onde não há restrição econômica ou religiosa a qualquer produto. Ao contrário da rígida legislação das cidades medievais, cujas guildas monopolizavam a produção e a venda de todas as mercadorias, limitando as possibilidades de escolha e de negociação por parte dos compradores, na Cocanha prevalecem os interesses dos consumidores, não os dos produtores.

O *fabliau* parece imaginar a Cocanha nos moldes de uma guilda primitiva, isto é, de um festim sacrificial pagão.³ Entre esses traços estão as refeições comunitárias de seus membros, sugeridas pelo texto ao falar nas mesas postas pelas estradas e ruas do país, e nas quais qualquer um pode sentar-se e comer o que desejar (*FC* vv. 44-48). Outra característica daquelas comunidades, a paridade entre seus associados, independentemente de eventuais diferenças de fortuna ou de origem, também está presente na Cocanha, onde todos são igualmente beneficiados pelas riquezas locais e pela liberdade de ação. Um terceiro aspecto, a solidariedade entre os componentes da guilda, é da mesma forma aproveitado pelo poeta: na abertura do texto, para pedir a amizade de seus ouvintes (*FC* v. 2), e no fecho, ao deixar a terra maravilhosa em busca de seus amigos (*FC* vv. 171-173).

Dessa forma, os saudosistas das velhas guildas criticavam, através da Cocanha, as novas associações que desde meados do século XI valorizavam o comércio e a produção artesanal, em detrimento da socialização de seus membros. Na terra imaginária ninguém compra ou vende qualquer produto, as moedas são inúteis (*FC* vv. 104-108). Com o rela-

to cocaniano censurava-se ainda o crescente papel político que a elite dirigente das guildas mercantis e artesanais desempenhava no governo das cidades. Em Amiens, por exemplo, a principal comuna da Picardia, no século XIII as corporações de mercadores, de tingidores e de tecelões detinham mais da metade dos postos do conselho municipal.⁴

Além de compensação às restrições corporativas, a Cocanha também era, num plano mais amplo, compensação a outra novidade que desagradava aos mais conservadores: o fortalecimento do poder monárquico, que se tornava cada vez mais efetivo em detrimento dos poderes feudais (eclesiástico e laico) e mesmo comunais. Em pelo menos um manuscrito, o *fabliau da Cocanha* é seguido por um poema burlesco do século XIII, no qual o cavaleiro representante do Paraíso é Paris, e o do Inferno é Arras, alusão à batalha de Bouvines e às lutas do feudalismo do Norte francês contra Filipe Augusto.⁵ De fato, ocupada por esse monarca em 1185, a Picardia entrou a partir daquele momento na área de influência dos Capetos e de sua política crescentemente centralizadora.

O fortalecimento do poder monárquico estabelecia novas formas de relação entre o indivíduo e a coletividade. Surgiam novas fronteiras entre as esferas pública e privada, oposição que mesmo no auge da sociedade feudal, por volta de 1100, não tinha desaparecido.⁶ Ora, na Cocanha tal oposição simplesmente não existe. Lá o privado (pessoal, familiar, íntimo, secreto) é público (coletivo, aberto). Os cocanianos vivem pelas ruas de sua cidade comendo, bebendo e fazendo amor diante de todos. Se as casas têm paredes e os campos de trigo têm cercas, elas não delimitam um espaço privado: sendo de comida (*FC* vv. 31-32, 37-38), elas não afastam, não isolam, pelo contrário, atraem. Não são elementos de separação, mas de união. Não são privados, e sim coletivos. Como tudo, tais bens pertencem a todos, estão submetidos à única lei da Cocanha, a inexistência de leis (*FC* v. 49).

Por fim, para o poeta e seu público, a Cocanha também exercia função compensatória em relação ao poder eclesiástico. Daí a liberdade religiosa existente na terra maravilhosa. Apesar de o texto referir-se a Deus três vezes (*FC* vv. 5, 24, 92), não apresenta traços de espiritualidade cristã, judaica ou muçulmana. Apesar de o poeta-peregrino ter sido mandado àquela terra pelo papa (*FC* v. 18), ele não vê ali uma igreja sequer, nem algum pároco ou monge. A Cocanha é um país não sacerdotal. Se o *fabliau* cita diversas datas do calendário litúrgico, é para

descaracterizá-las, para torná-las risíveis. Se ele afirma que ir à Cocanha é uma penitência (*FC* v. 19), é para debochar da prática, crescentemente imposta desde o século XII pelo poder eclesiástico e mesmo pelo poder civil, de punir pecadores e criminosos comuns com peregrinações penitenciais.⁷

Mas isso não permite que consideremos a Cocanha um país totalmente materialista, como pensa Delumeau.⁸ Com mais razão, Cioranescu percebeu que naquela terra mágica tudo depende do poder da natureza, “que se identifica com Deus”. Contudo, aquele estudioso exagera ao afirmar que sob “seu verniz materialista [...] o cidadão do país da Cocanha é um quietista”. Na verdade, o habitante da Cocanha não contempla Deus inativamente, aproxima-se dele pela ação alimentar e sexual. O poeta tem uma visão hedonista da Divindade. Como Le Goff argumentamente observou, aquela não seria a visão “subjacente de um Deus favorável ao prazer mais do que à opressão?”.⁹ De qualquer forma, Deus não está ausente da Cocanha. Apenas não se trata do Deus tal como concebido pela Igreja medieval, e sim de uma entidade panteísta, como vimos no capítulo 3.

Se o poeta faz referências explícitas e implícitas a um poder divino, é porque não saberia passar sua mensagem fora do quadro de valores dos quais ele e seu público faziam parte. Mas ele utiliza tal quadro para invertê-lo. A Cocanha é anticristã, naturalista, hedonista, sem que isso signifique irreligiosidade.¹⁰ Da mesma forma que para Rabelais e o século XVI, também o poeta do *fabliau da Cocanha* e os séculos XII e XIII não podiam imaginar a inexistência de Deus. Recorrendo à famosa expressão de Lucien Febvre, não havia “utensilagem mental” para tanto.¹¹ O que o autor do *fabliau* parece defender não é uma ausência de valores religiosos, e sim de imposições religiosas. Naquele momento de crescente polarização dogmática entre a Igreja católica e diversas correntes heréticas, o poeta sonhava com um país no qual a fé fosse questão pessoal e íntima, não coletiva e pública.

Enfim, contra o reforço que então ocorria daqueles três tipos de poder, a Cocanha foi imaginada como uma sociedade de caráter anarquista. A terra da liberdade política por excelência. Se na Idade Média a historiografia não pretendia exprimir a verdade dos fatos, “mas construí-la retórica e simbolicamente visando persuadir”,¹² com mais razão assim fazia a literatura de crítica social. Nada no *fabliau* sugere que na Cocanha existissem instrumentos repressivos, Estado, leis, violência

legal. Pelo contrário, ali “Ninguém ousa proibir algo” (*FC* v. 94). Na formulação de um texto do século XVI, “naquele país não se sabe dizer não”.¹³ Lá, segundo o texto medieval, vive-se “Sem oposição e sem medo” (*FC* v. 76). Diante disso, Alexandre Cioranescu sugeriu que a Cocanha, mais do que utopia, seria uma unomia ou país sem leis.¹⁴ Idéia que pode ser aceita, desde que unomia seja entendida não como mera negação dos costumes, das regras e das leis, e sim como a inutilidade deles no contexto cocaniano. Se as casas podem lá ser construídas com alimentos, não oferecendo portanto nenhuma segurança a seus moradores, é pelo fato de aquele ser um país sem violência social, da mesma forma que na Idade de Ouro, quando “as casas não tinham porta”.¹⁵

Para traçar um paralelo que ajude a entender melhor o “anarquismo cocaniano”, talvez possamos comparar a Cocanha às sociedades indígenas sul-americanas estudadas por Pierre Clastres. Segundo esse etnólogo, a essência da sociedade indígena primitiva estava no seu poder absoluto e complexo sobre tudo que a compunha, interditando a autonomia de qualquer de seus subconjuntos. A sociedade impedia a emergência de um poder político independente. Ela manifestava assim seu desejo de se reproduzir eternamente, sem ser afetada pelos fatos, pela história. O único campo que, ao menos em parte, escapava ao controle era o demográfico, cujo adensamento acabaria por abalar a sociedade primitiva. Quando entre os tupi-guaranis o crescimento populacional começou a permitir a autoridade de chefes, a sociedade passou a buscar a Terra Sem Mal. Isto é, o local feliz onde inexistiu o Um: “sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, diz que o Um é o Estado”. A sociedade primitiva é a sociedade sem Estado, é a sociedade contra o Estado.¹⁶

Ao que tudo indica, a Cocanha é uma sociedade desse tipo. E com a vantagem de estar aparentemente ao abrigo das transformações demográficas que a poderiam convulsionar. Como explicamos no capítulo 3, apesar da liberdade sexual ali existente, a mentalidade orgiástica impede a concepção, a gestação, o nascimento. Como vimos no capítulo 4, a Fonte da Juventude impede o envelhecimento e o desaparecimento dos cocanianos. Em razão disso, a Cocanha pode manter-se sempre na sua situação original, pode escapar às vicissitudes temporais. É uma sociedade sem história. Graças ao panteísmo, ali o Um não é o Estado, mas a própria sociedade, a própria Terra Sem Mal, a “terra feliz” (*FC* v. 140). Ao contrário do caso tupi-guarani, na Cocanha nem

sequer existem profetas que ao combaterem o surgimento de chefes políticos, tornam-se eles próprios formas de autoridade.

Esse caráter libertário da Cocanha não nega porém o conceito medieval de sociedade — “multidão de homens organizada através de algum vínculo de consenso”¹⁷ — apenas fundamenta-se em outros padrões. O sistema de valores medieval, como o de qualquer época, transformava-se muito lentamente, mesmo entre 1125 e 1275, período de importantes mudanças culturais. Uma das únicas duas inflexões então ocorridas, segundo Duby, foi o desenvolvimento do gosto pela felicidade terrestre, pelos prazeres desta vida, negando o modelo monástico tradicional do *contemptus mundi*, da renúncia às coisas mundanas.¹⁸ Ora, a Cocanha é uma das mais fortes expressões dessa nova sensibilidade. O consenso social cocaniano é o da liberdade total dos prazeres.

Sintetizando essa idéia, a Cocanha é descrita como terra de liberdade sexual. Aquele relato leva às últimas conseqüências um dado freqüente nos *fabliaux*, a associação entre comida e erotismo.¹⁹ Aliás, os relatos daquele gênero literário valorizavam o sexo acima de todos os prazeres, evitando apenas os tabus do incesto (com exceção de *Richeut*) e do homossexualismo (com exceção de *Trubert*).²⁰ O espírito dos *fabliaux* era a “moral do prazer”, na definição de Philippe Ménard.²¹ Realmente, na Cocanha cada um, homem ou mulher, pode satisfazer seus desejos com quem lhe agrada e “Assim uns fazem a felicidade dos outros” (*FC* v. 122). Quando a versão do manuscrito C fala que na Cocanha “todo dia é belo como em maio”,²² reforça o clima de sensualidade do país, pois para a cultura folclórica aquele é o mês do amor. Para uma civilização agrária como a medieval, a primavera estimula a alegria, revigora a sociabilidade. Redesperta a sensualidade. Coloca excitação no ar. “No belo mês de maio, cada galante muda de amante”, afirmavam canções trovadorescas.²³

Buscando disciplinar esse clima sensual, no século XIII a Igreja fez de maio o mês da Virgem e das noivas, das uniões legítimas, sacramentalizadas. Desde a Reforma Gregoriana (1050-1215), movimento de purificação da Igreja e da sociedade cristã como um todo, a distinção entre eclesiásticos e leigos fora colocada na sexualidade, proibida aos primeiros (celibato clerical) e concedida sob controle aos segundos (matrimônio). Assim, a partir de fins do século XI o casamento passou a estar juridicamente no campo do direito canônico, e em meados do

século XII foi colocado definitivamente entre os sete sacramentos. Ele passava então a ser definido como uma união heterossexual, exogâmica, monogâmica e indissolúvel.

Mais do que isso, além de ele ser o único campo possível de manifestação da sexualidade, limitava-a estreitamente. Quanto à frequência, impunha-se a abstinência durante a menstruação, a gravidez, a amamentação, a quarentena pós-parto, os domingos, a Quaresma, diversas festas religiosas. Jean-Louis Flandrin calculou que na Alta Idade Média as interdições deixavam livres para o sexo entre um quarto e um terço dos dias do ano. Os esposos que mantivessem relações nos períodos de interdito eram considerados adúlteros, da mesma maneira que aqueles que recorressem à contracepção ou ao aborto. Acreditava-se que filhos gerados nos períodos de interdição nasceriam com lepra ou epilepsia, sinais exteriores do pecado.²⁴

A idéia do filósofo pagão Sexto Empiricus, adotada por São Jerônimo, segundo a qual o marido ardoroso demais por sua esposa é um adúltero, esteve presente no pensamento eclesiástico ao longo de toda a Idade Média. Ou seja, mesmo no casamento havia restrições quanto às formas de atividade sexual. Fora dele o sexo era considerado pecado, ainda que envolvesse duas pessoas solteiras. Em todos os casos, a cultura oficial negava a possibilidade de sexo prazeroso, condenando a felação, a sodomia, a relação dorsal, as relações diurnas, a visão da nudez. Aceitava-se apenas a posição "natural", a mulher deitada de costas e o homem sobre ela: variações sexuais eram consideradas pecaminosas e desnaturais.²⁵

Evidentemente uma sociedade tão reprimida buscava saídas para tal situação. A prostituição e o estupro eram comuns nas cidades, o homossexualismo era habitual nos mosteiros e nas escolas.²⁶ A prostituição era vista pela cultura oficial como um mal necessário, uma válvula de escape para a energia sexual dos jovens, evitando que eles molestassem mulheres honestas, que eles caíssem no adultério e no homossexualismo. Assim, as prostitutas eram toleradas desde que tivessem um comportamento discreto e uma atuação espacialmente restrita. Em Abbeville, na Picardia, no século XII, as prostitutas que desrespeitassem aquela primeira norma podiam ser fustigadas antes de serem banidas da cidade. Caso trabalhassem fora da área delimitada, podiam ter um membro cortado.²⁷ De forma curiosa e significativa, o autor do *fabliau da Cocanha*, apesar de bastante liberal para a época,

não estava totalmente afastado das idéias da elite eclesiástica quanto àqueles pontos. Se não existem prostitutas na Cocanha, é porque a liberdade sexual elimina a função social delas.

O homossexualismo, por sua vez, era considerado pela Igreja o pior tipo de atividade sexual, por ser totalmente “contra a natureza” já que visa apenas ao prazer, jamais à procriação. A rígida postura anti-homossexual não era apenas teórica. Em 1120 o Concílio de Nablus, no reino cruzado de Jerusalém, estabeleceu a morte na fogueira para os praticantes daquele desvio, no que foi seguido no século XIII pela legislação de Eduardo I na Inglaterra, de Luís IX na França e de várias cidades italianas, enquanto a de Afonso X em Castela prescrevia a castração e a dependuração pelas pernas até a morte.²⁸ Talvez por isso um texto de fins do século XII faz questão de explicitar que o amor cortesão “não pode existir senão entre pessoas de sexos opostos”.²⁹

Mesmo os goliardos de vida libertina negavam a prática homossexual. Um deles proclama que jamais deixará a “sodomia minha honra manchar”, e explica que “só pratico amor natural/ não sou passivo, mas de ativo labor” (*CB* 95, vv. 9, 16-17). De acordo com esse quadro de valores, o poeta anônimo da Cocanha exclui qualquer referência à homossexualidade. Ele lembra que ali os homens têm à sua disposição mulheres muito belas, e que estas por sua vez também buscam os homens. Não há portanto espaço para aquela prática sexual. De forma semelhante aos teólogos, aquele poeta parece ver as relações entre pessoas do mesmo sexo como um desvio provocado pela ausência de possibilidades de relações heterossexuais.

Enquanto a Igreja sempre foi crítica (ainda que algo condescendente) quanto à prostituição, e violentamente contrária à homossexualidade, ela só se posicionou em relação ao estupro no século XII. Este era anteriormente confundido com rapto, era considerado um crime contra a propriedade, era roubar uma mulher de sua família. Apenas com a definição gregoriana de casamento, que implicava consentimento mútuo dos cônjuges, a violência sexual tornou-se pecado, crime público. Mas muitas vezes via-se aquele ato como parte integrante da sexualidade masculina, como forma ritual de cortejar a mulher.³⁰ Uma canção goliarda não hesita mesmo em descrever uma violação (*CB* 185).

Ora, na Cocanha todo homem pode ter as mulheres que quiser “Sem descontentar ninguém” (*FC* v. 112), pois elas não estão protegidas por laços paternos, fraternos ou conjugais. O texto não fala em con-

sentimento, e sim em “pegar” as mulheres de seu agrado (*FC* v. 111). Apesar dessa aparente violência, “Elas não serão por isso censuradas,/ Serão mesmo muito mais honradas” (*FC* vv. 115-116). Na verdade, a união entre os parceiros decorre da harmonia natural existente entre os cocanianos. O panteísmo da região gera atração constante e igualitária entre homens e mulheres. Não importa quem toma a iniciativa, sempre há consentimento do outro.

Por essa razão a iniciativa sexual pode caber também às mulheres, elas podem “pegar” o homem que quiserem (*FC* vv. 117-121). A quase completa liberdade sexual da Cocanha dispensa ritos de sedução, conhecidos por toda cultura humana e por várias espécies animais. Ali, basta tomar o objeto de desejo. A liberdade cocaniana nega a existência de toda norma amorosa e sexual, tanto eclesiástica quanto laica. O amor cortesão, por exemplo, fosse um jogo de salão, como pensam alguns historiadores,³¹ fosse uma realidade sócio-sexual, como interpretam outros,³² implicava regras. O amante, o trovador, membro da baixa nobreza, entregava totalmente o espírito e o corpo à sua dama, à sua senhora, mulher casada e socialmente superior. Para cortejá-la, para conquistá-la, para continuar merecendo sua atenção, o trovador devia seguir certas regras, determinado comportamento. Devia pacientemente, esperar que ela cedesse aos seus pedidos, ao apelo de suas canções. Havia mesmo um famoso tribunal do amor para julgar os inábeis, os apressados, os desrespeitosos, os faltosos enfim.

Contra esses dois modelos, o cristão e o cortesão, o *fabliau* da Cocanha propõe uma terceira via, sem formalismos e sentimentalismos. Não é preciso casamento sacramentado pela Igreja, pois a Cocanha é terra abençoada por Deus e preferida por Ele a qualquer outra (*FC* vv. 24-26). Não havendo laços familiares, não existe preocupação com o reconhecimento da paternidade, com a filiação socialmente legítima. Ao contrário da sociedade cristã medieval, a da Cocanha é matrilinear. É verdade que, segundo uma das versões do *fabliau*, cada homem tem uma mulher por ano, tempo de procriação, indicando patrilinearidade e restrição do concubinato.³³ Mas pela versão do manuscrito A, a mais completa, a escolha de parceiros sexuais é livre, ilimitada na quantidade, flexível na duração. É uma sociedade do concubinato coletivo. Não havendo normas limitadoras da vida sexual, “Cada um satisfaz seu prazer/ Como quer e por lazer” (*FC* vv. 113-114).

Se o amor cortesão, suavemente erótico e confessadamente adúltero, é anticristão, o amor cocaniano é anticultural. Respeita apenas os apelos da natureza. O tabu do incesto, considerado pela psicanálise e pela antropologia estruturalista o fundamento da vida social, a base da Cultura,³⁴ inexistia na Cocanha. Enquanto a erótica trovadoresca reprovava o sexo sem amor, a erótica cocaniana parece recriminar o sexo com amor, que retiraria do mercado sexual os parceiros apaixonados. Enquanto o amor cristão e o amor cortesão são exclusivistas, o amor cocaniano é socializado. Enquanto o amor cortesão aceita o casamento, apesar de considerar que o verdadeiro amor existe apenas fora dele,³⁵ o amor cocaniano parece negar ambos, o casamento e o amor, parece valorizar apenas a carnalidade, o sexo.

Apesar de a Igreja preconizar o livre consentimento dos cônjuges no matrimônio, apesar de o amor cortesão fazer da mulher aparentemente a “senhora” do trovador, em ambos os casos esta na verdade servia aos interesses masculinos. Era objeto de manobras políticas e patri-moniais, mais do que de sentimentos. Mas na Cocanha, em função de seu espírito panteísta, sexo e sentimento formam um todo que se manifesta de forma constante e natural. Não há necessidade de um espaço específico para o jogo amoroso, como a corte no caso trovadoresco, ou um espaço para legitimar a união sexual, como a igreja no caso do cristianismo. Não há necessidade de intermediários, função de certa forma exercida pelo senhor feudal (marido que consente e patrocina o cortejo do trovador à sua esposa) e pelo padre (a quem o pai entrega a noiva para ser unida ao marido). A Cocanha ultrapassa o conceito amoroso tanto cristão quanto feudal, ao possibilitar liberdade sexual — ali se faz amor nas ruas (*FC* vv. 120-121) — sem com isso diminuir o padrão moral das pessoas, que são virtuosas (como os clérigos) e cortesões (como os trovadores) (*FC* v. 79).

Octavio Paz notou que sexualidade e erotismo são áreas distintas, tendo fronteiras mutáveis que permitem contínua comunicação e interpenetração, mas não fusão. A sexualidade, aparentemente mais simples, guia-se pelo instinto, tem função animal. O erotismo, mais complexo, segue normas culturais, tem função social. “O que distingue um ato sexual de um ato erótico é que no primeiro a natureza serve-se da espécie, enquanto no segundo a espécie, a sociedade humana, serve-se da natureza.” Disso decorre a dupla face do erotismo. De um lado, apre-

senta proibições para impedir que “a maré sexual submerja o edifício social”. De outro, estimula a atividade sexual.

Portanto, o erotismo é histórico, a sexualidade biológica. Mas enquanto os animais não imitam o homem, o homem imita a sexualidade de animal. Imita seus gritos, gemidos, sussurros, gestos graciosos ou ferozes, “porque deseja regressar ao estado natural”. Não de modo efetivo, negando sua natureza humana, mas como representação. “O erotismo não é uma simples imitação da natureza: é sua metáfora.” O erotismo é uma experiência total que jamais se realiza totalmente, pois busca um além, um algo mais. A fascinação erótica tira o indivíduo de si e leva-o até o Outro, faz ultrapassar o Outro. E assim é “mais que a história, mais que o sexo, mais que a vida, mais que a morte”.³⁶

A Cocanha ao mesmo tempo exemplifica e matiza essas belas reflexões. De um lado ela é o “além erótico”, é a metáfora social da natureza graças à qual o homem medieval podia despir-se, no plano imaginário, da camisa-de-força que reprimia sua sexualidade. A única limitação sexual ali existente, o homossexualismo, é a um só tempo cultural (moral cristã) e natural (prática quase desconhecida no reino animal). De outro lado, a Cocanha rompe os limites entre erotismo e sexualidade, torna-se a experiência total que não somente funde o natural e o cultural humanos, como também permite a relação erótica completa do ser humano com a natureza. O sensualismo panteísta cocanhiano coloca efetivamente aquela terra além da história, do sexo, da vida e da morte.

Como todo país imaginário, a Cocanha está em certa medida calcada em referenciais da realidade concreta. Ou melhor, está calcada em uma determinada percepção dessa realidade: toda experiência do real é apreendida através de filtros sensoriais desenvolvidos e treinados culturalmente. A aparelhagem cultural de qualquer sociedade é uma construção semiológica que dá a seus membros a ilusão de captar a realidade. Assim, é preciso novamente pensar nos “óculos sociais” que permitiram imaginar a Cocanha. É preciso ainda uma vez buscar o autor do nosso *fabliau*. Considerando que ele valorizava a abundância e a ociosidade, como vimos nos capítulos 2 e 3, que era talvez um “jovem” peregrino a Jerusalém, como examinamos no capítulo 4, a tendência é pensar nele como membro do estrato cavaleiresco.

Contudo, se a pequena aristocracia laica tinha naquele momento muitas razões para criticar as transformações pelas quais passava a

sociedade ocidental, por outro lado ela não pretendia destruir seus fundamentos. Não pretendia negar a validade de todo e qualquer tipo de norma social. A proposta daquele grupo era apenas reformar a sociedade. Ou melhor, restaurá-la. Voltar a um período anterior, quando gozava de liberdades que considerava inerentes ao seu *ordo*. Algumas dessas idéias estão efetivamente presentes no *fabliau da Cocanha*, mas em outros pontos seu autor é muito mais incisivo. Além disso, como já vimos, a fartura e a ociosidade eram desejadas também pelos burgueses; o jovem do *fabliau* podia ser um artesão de uma corporação de ofício.

Diante dessa indefinição, devemos pensar em possibilidades alternativas. A mais interessante delas nos é fornecida por um gênero literário contemporâneo aos *fabliaux* e a eles aparentado, a poesia goliárdica. Aliás, já em princípios do século XIX os primeiros editores modernos dos *fabliaux* classificaram vários deles de “goliárdicos”, ainda que sem incluir entre eles o da Cocanha.³⁷ Quase um século depois, o editor da versão inglesa da Cocanha adjetivou-a da mesma forma.³⁸ Mais recentemente, o texto francês foi chamado de “*fabliau goliardo*”.³⁹ Não se pode esquecer que a poesia goliarda nasceu e floresceu, mais do que em qualquer outra região, na França setentrional do século XII. Ademais, sabemos que uma das primeiras referências àquela terra maravilhosa apareceu em um dos textos da célebre coletânea de canções goliárdicas conhecida como *Carmina Burana*. Compilada em 1220-1230, ela reúne composições feitas nos cinquenta anos anteriores por poetas franceses e alemães, um dos quais, em texto de 1164, fala no beerrão *abbas Cucaniensis*, “abade da Cocanha” (CB 222, v. 1).

Essa expressão faz lembrar as “abadias da juventude”, confrarias urbanas ligadas ao Carnaval e às Festas dos Loucos, e participantes regulares dos charivaris. Ou seja, grupos de jovens — como o *jone homme* (FC v. 17) que narra o *fabliau da Cocanha* — dos quais muitos eram membros das sociedades de loucos que reuniam clérigos envolvidos com a idéia do mundo de ponta-cabeça.⁴⁰ Aquele “abade” (ou “príncipe” ou “rei”) carnavalesco presidia seus colegas em um banquete, no qual comida e bebida abundantes e gratuitas criavam um clima cocania-no. Golias, o imaginário personagem patronímico dos goliardos,⁴¹ era chamado de bispo (ou de pontífice) possivelmente por associação com o falso bispo das Festas dos Loucos.⁴² “Abade da Cocanha” poderia ainda, talvez, fazer referência a uma “Abadia dos Tolos”, nos moldes da sociedade dos loucos de Rouen conhecida por aquele nome desde mea-

dos do século XIV, e que em 1540 produziu um texto no qual defendia seus tradicionais privilégios de comemorações carnavalescas.⁴³

A hipótese da autoria goliarda do poema cocaniano é ainda reforçada por outro dado. A etimologia medieval de “goliardo” estava ligada ao latim *gula* e ao francês *gueule*, bem como ao suposto líder do grupo, o glutão e libertino Golias, o que naturalmente associava aquelas pessoas à terra da gula e da liberdade sexual. Uma explicação etimológica moderna apóia essa idéia: na versão inglesa do poema, os monges voam como os habitantes de uma cidade da peça de Aristófanes, *As aves*. Cidade que se chama *kokkuyia*, nome provavelmente conhecido dos goliardos, donos de cultura grega, e que teria sido deformado por eles para *cucaniensis*, talvez por assimilação homonímica com o alemão *kuchen* (“bolo”).⁴⁴

Ou talvez por aproximação paródica com *cluniacensis*.⁴⁵ Nesse caso, *abbas Cucaniensis* pode ter sido o reaproveitamento jocoso de algum evento histórico ou de alguma referência literária. Por exemplo, pode ter resultado da associação entre o fato literário (transcrito na segunda metade do século XIII, mas de origem anterior) segundo o qual o abade de Cluny comeu uma maçã e rejuvenesceu,⁴⁶ e o fato social de a cidra feita de maçã ser muito bebida nas tavernas medievais. Ou a referência a “abade da Cocanha” talvez fosse uma insinuação do apego dos monges de Cluny à bebida, da mesma forma que outra canção goliárdica critica o amor deles pelo dinheiro (*CB* 11, v. 5). Ou, ainda, uma censura ao fato de os monges de Cluny beberem vinho mesmo durante a Quaresma, ato teologicamente permitido após a nona hora (*FC* v. 91) ou, no século XIII, a qualquer momento, mas que poderia ter servido de pretexto aos rivais daquela ordem monástica.⁴⁷ Outro indicio da aproximação entre *cucaniensis* e *cluniacensis* talvez estivesse no fato de os habitantes da terra imaginária consumirem esturjão e salmão (*FC* vv. 31, 33), como os monges da abadia borgonhesa.⁴⁸

Contudo, o alvo das críticas goliárdicas não eram apenas os cluniacenses, e sim o estilo de vida monástico em geral. Um poema do século XIII parodia as regras monásticas, imaginando uma Regra dos Libertinos que acolhe premonstratenses, cistercienses, dominicanos, franciscanos, ladrões e bandidos. O abade dessa Ordem “é hábil em esvaziar jarros”, todos os seus membros dedicam-se ao vinho e ao jogo de dados.⁴⁹ Outro poema vê nos monges grandes comilões e fornicadores,⁵⁰ isto é, pessoas que se dedicavam às duas principais atividades dos

habitantes da Cocanha. O próprio termo “goliardo” possivelmente surgiu a partir do ataque do cisterciense Bernardo de Claraval a Abelardo (protegido então pelo abade de Cluny), cujos seguidores adotaram a rotulação e inverteram seu sentido negativo.⁴¹ Acrescente-se a isso, como vimos no capítulo anterior, que o autor do *fabliau da Cocanha* parece ter sido influenciado pela filosofia abelardiana. De qualquer forma, na Idade Média eram comuns trocadilhos como *cocaniensis/cluniacensis*,⁴² jogos de palavras que sempre foram um traço característico da Picardia,⁴³ de onde provém aquele texto.

Ademais, é sempre importante insistir que as fronteiras entre gêneros literários não eram para a Idade Média tão claras quanto às vezes se pretendeu.⁴⁴ Temas como amor secreto, vassalagem amorosa, elogio hiperbólico da mulher, amor como sofrimento, amor erotizado, estavam presentes tanto na lírica dos trovadores quanto na poesia dos goliardos. Havia uma poesia trovadoresca satírica e moralista, influenciada pela produção goliárdica. Mesmo no plano musical, não havia diferenças marcantes entre uma produção e outra.⁴⁵ Se todo goliardo era clérigo e estudante, muitos trovadores também, daí ambos terem sido tocados, ainda que em medidas diferentes, pela literatura clássica. Os autores de *fabliaux* eram poetas amadores, jograis profissionais e “frequentemente goliardos”.⁴⁶ Aqueles contos em verso eram extremamente aparentados aos contos latinos medievais, ambos derivados da comédia latina antiga, bem conhecida dos goliardos, estudiosos da cultura greco-romana.⁴⁷

Havia, portanto, claros pontos de contato entre *fabliaux* e canções goliardas. Os primeiros — ao menos é o que indica aqueles compostos por Jean Bodel, na Arras de fins do século XII — eram declamados em ambiente goliárdico, caso de festas como as da confraria *carité Nostre Dame des jogleors et des bourgeois*. Os jograis, que tinham no seu repertório aqueles dois tipos de poemas, participavam das Festas dos Loucos, associadas, como vimos, à Cocanha.⁴⁸ Tanto os “contos em verso para rir” quanto os poemas licenciosos eram peças de crítica social, apesar de utilizarem técnicas diversas e serem dirigidos a públicos diferenciados.⁴⁹ Tanto um gênero quanto outro expressavam certo conformismo.⁵⁰ Assim, não se deve hipervalorizar o fato de os *fabliaux* terem sido escritos em vernáculo e a poesia goliárdica quase sempre em latim. Não era raro que, trabalhando pela sobrevivência, goliardos escrevessem em vernáculo para um público laico. Conhecem-se can-

ções goliárdicas em alemão (56 entre as 228 que compõem a *Carmina Burana*), outras que misturam latim com alemão ou com francês. Enfim, na definição daqueles gêneros literários o idioma não era um elemento decisivo.⁶¹

No essencial, as hipóteses trovadoresca e goliárdica não se excluem. É verdade que trovadores e goliardos estavam freqüentemente afastados pela origem: os primeiros eram quase sempre nobres, os segundos quase sempre oriundos da burguesia ou do campesinato. Contudo eles se reaproximavam pelo papel social. Ambos eram algo marginais no interior de seus respectivos *ordines*. Ambos, mais do que alterar a ordem social vigente, procuravam inscrever-se nela. É verdade também que naquelas poesias fortemente dedicadas a temas amorosos havia discordância quanto às mulheres desejadas: os trovadores buscavam as casadas e nobres, os goliardos as solteiras, virgens e de origem simples. No entanto, isso era secundário, era reflexo da proveniência social deles próprios.

Sem dúvida havia rivalidade entre eles, como lembra toda uma literatura que compara as virtudes do cavaleiro e do clérigo.⁶² É o que parece manifestar o autor do *fabliau*, imberbe como todo clérigo deveria ser, ao criticar os barbados, freqüentemente cavaleiros até meados do século XII e mesmo depois, ainda que em proporção decrescente. O fundamental, porém, é que a rivalidade devia-se ao fato de ambos buscarem de certa forma as mesmas coisas — segurança material, prestígio social, satisfação pessoal. Os trovadores almejavam um casamento que lhes desse residência e rendimento fixos. Os goliardos sonhavam com uma prebenda eclesiástica, uma cátedra universitária ou um mecenato permanente. Os *juvenes* cavaleirescos estavam para o mundo feudal e guerreiro assim como os goliardos estavam para o mundo urbano e do estudo.

Sem pretender marcar fronteiras rígidas, a análise interna do nosso poema revela diversos indícios de uma autoria ou pelo menos de uma influência goliarda. Para legitimar seu relato, o autor do *fabliau* afirma logo de início que recebeu de Deus grande inteligência e é muito sábio apesar da pouca idade. Os homens maduros, continua ele, não são mais inteligentes, referência que era ao mesmo tempo um elogio à juventude e uma crítica à conduta da alta hierarquia eclesiástica, temas recorrentes na poesia dos goliardos. Sendo clérigos desenraizados,⁶³ produtos do crescimento demográfico e da nova espiritualidade, os goliardos

criticavam fortemente a Igreja. Como faz o *fabliau*. Sendo estudantes pobres, consequência do desenvolvimento urbano dos séculos XII e XIII, os goliardos eram críticos acerbos da economia monetária. Exatamente como o autor do *fabliau da Cocanha*.

Desimpedidos de laços familiares e sociais, decorrência de uma sociedade em rápida transformação, os goliardos eram grandes apreciadores (além do jogo) de vinho e mulheres. Como transparece no *fabliau*. Foi com razão, portanto, que Cioranescu viu naquele texto uma “resposta goliárdica ou libertina ao ascetismo cristão”.⁶⁴ Sendo marginais à sociedade feudo-burguesa, eles negavam o progresso e recusavam um sentido à história: “mais do que revolucionários, os goliardos são anarquistas”.⁶⁵ Como se revela o autor do *fabliau*. Tanto este quanto o autor de uma canção goliarda (*CB* 62, vv. 18-19) viam no sono a melhor atividade humana (*FC* v. 28), o antídoto das aflições e das dores, a fuga das vicissitudes históricas. Se as canções goliardas fornecem poucos dados objetivos ao historiador, valem contudo como “documento psicológico”,⁶⁶ da mesma forma que o *fabliau da Cocanha*.

A partir disso, e do que se sabe sobre os goliardos, podemos pensar no *fabliau da Cocanha* como sendo ou paródia da Cúria papal, ou descrição idealizada e hiperbólica de uma taverna. Nos dois casos, a liberdade social, gastronômica e sexual era uma crítica contundente à rigidez de comportamento preconizada pela cultura oficial. Os excessos permitidos pela liberdade total da Cocanha eram contraponto àquilo que, aos jovens e irrequietos clérigos e estudantes, parecia uma violência da parte dos mais velhos em relação aos ímpetus naturais da juventude. Mais do que uma negação filosófica do cristianismo ou da Igreja, tratava-se de reação inconformista frente a regras sociais e morais consideradas muito estritas. Regras válidas para o conjunto da sociedade, mas das quais os jovens, em função de sua idade, deveriam estar isentos.

A favor da hipótese de paródia da Cúria papal temos o fato de seus habitantes caracterizarem-se por “dormir, comer, beber, viver em ócio”, levando uma existência de “doce abundância”, como ocorria na Cocanha.⁶⁷ Reforça a comparação o fato de na Cocanha as comidas e bebidas finas estarem por toda parte, como em um imenso e eterno banquete, lembrando a Roma de séculos passados, cujos costumes depravados tinham sido descritos por Petrônio no *Satiricon*, conhecido dos goliardos. Diante disso, é possível que a afirmação de que “Deus e todos os

seus santos/ Abençoaram-na e sagraram-na [a Cocanha] mais/ Que qualquer outra região” (FC vv. 24-26) fosse vista como uma identificação irônica entre a Roma papal e aquela terra maravilhosa descrita pelo poeta goliardo. Um exemplo de associação direta entre um alto prelado eclesiástico e fartura alimentar aparece em um poema do goliardo Hugo de Orléans, o Primaz, escrito em 1144 ou 1145. Ele critica ali o bispo de uma diocese picarda, Beauvais, que anteriormente, como monge, fora pálido e magro devido aos jejuns, mas que, guindado ao episcopado, passou a devorar a cada refeição seis grandes peixes, além de um enorme lúcio, tudo regado por um “dilúvio de vinhos fortes”.⁶⁸

Também aplicava-se a Roma a idéia de que “quem mais dorme mais ganha” (FC v. 28), ou seja, quanto mais bem colocado na hierarquia eclesiástica, menos o indivíduo precisava trabalhar e maiores eram seus rendimentos. Com efeito, apesar das tentativas moralizadoras da Reforma Gregoriana, a prática da simonia — a venda de indulgências, dispensas e outros privilégios — continuava a enriquecer o alto clero. A corrupção da Cúria, que julgava os processos a ela submetidos conforme o poder econômico dos interessados, foi com frequência denunciada pelos goliardos.⁶⁹ A isso referia-se Gautier de Châtillon — que estudou em Bolonha e esteve em Roma por volta de 1174 — quando afirma que os cardeais, “deuses carnaís”, vendem o patrimônio de Cristo, e que os porteiros do papa, “mais cruéis que tigres e feras”, deixam entrar o rico e expulsam o pobre.⁷⁰ Discurso semelhante fazia Primaz de Orléans, que estudara em Pavia e freqüentara a corte papal de Roma em fins do século XII.⁷¹ Ou ainda Filipe, o Chanceler, que esteve em Roma em 1216 e considerava “Os hostiários do papa/ Mais surdos que Cérbero” aos apelos das pessoas.⁷²

Se na Cocanha “Corre um riacho de vinho” (FC v. 61), o mesmo, de forma figurada, ocorria na Cúria. E vinho da melhor qualidade, importado graças aos enormes recursos monetários da Roma papal, que, como “Craso, engole o ouro e a prata do mundo” (CB 41, e.3fg). Da mesma forma que o clérigo “Dá abundantemente/ Tantas são suas riquezas/ Tantos são seus rendimentos” (CB 92, e.27cd), assim acontece também na Cocanha, onde moedas de ouro são encontradas “por toda parte” (FC v. 107). Se o dinheiro é sempre vil para o conservadorismo goliárdico, com mais razão em Roma, onde ele substituiu o Evangelho, conforme o célebre *Initium Sancti Evangelii Secundum Marcas Argenti*.⁷³ Na Cúria os fiéis são extorquidos, suas bolsas são

saqueadas pouco a pouco: “papa”, diz a etimologia goliarda, significa “papar” as economias alheias.⁷⁴ Na cidade dos papas, segundo outra canção, o dinheiro “é deus” (CB 42, e. l 1c). Dinheiro que não resulta de qualquer atividade socialmente útil, de forma semelhante à que ocorria na Cocanha, onde “ninguém compra nem vende” (FC v. 108).

A crítica ao dinheiro crescia paralelamente à monetarização da economia cristã ocidental. Os poetas denunciavam-no como grande corruptor de monges, senadores, príncipes, prelados, clérigos, cavaleiros⁷⁵ e mulheres.⁷⁶ A avareza subia na hierarquia dos pecados. Até princípios do século XI, o orgulho tinha sido o mais importante dos pecados, depois a avareza tornou-se uma das maiores preocupações dos moralistas. Pedro Damiano, em 1043, observava que ela era o maior problema da Igreja do seu tempo. Um século depois, São Bernardo considerava demoníacos os homens avarentos. No século XIII, João de Salisbury via na avareza o pior dos vícios. Ela passava a ser representada com frequência pela iconografia.⁷⁷ Escrevendo em meados do século XII, um importante goliardo considerava sua época dominada pelo “império da avareza”.⁷⁸ Outro julgava a avareza um dos principais vícios do bispo de Beauvais.⁷⁹ Tal pecado era visto como especialmente condenável em Roma, cujo nome um cronista explicava ser o acróstico de *Radix Omnium Malorum Avaritia*.⁸⁰ Se Golias “vomitou muitas canções impudentes e imprudentes contra o papa e a Cúria romana”,⁸¹ foi sobretudo devido a isso.

Na Cúria/Cocanha as pessoas são — de novo o tom é satírico — “virtuosas e cortesias” (FC v. 79). Tão virtuosas que passam o ano em festas, pretextos para a ociosidade, para a saciedade. Lá a Quaresma, símbolo do controle eclesiástico sobre a sociedade medieval, ocorre apenas a cada vinte anos. E na verdade com um jejum invertido, pois se continua a comer bastante. A Quaresma da Cocanha é um verdadeiro “carnaval”: num jogo de palavras do tipo apreciado pelos goliardos, *carne vale* passava da interpretação eclesiástica de “adeus à carne”, para a pagã de “carne vale (pode)”. Na época quaresmal come-se na Cocanha mais do que normalmente, pois então chovem pudins quentes para todos, “cabeludos ou calvos” (FC v. 100). Essa menção, feita em relação a uma terra da juventude, possivelmente não diz respeito à idade das pessoas, e sim aos clérigos com suas diferentes tonsuras⁸² e aos leigos de cabelos sempre mais longos.

Naquele ambiente eclesiástico, *carne vale*, mais do que significado alimentar, parecia ter conotação sexual. As relações não procriativas que imperam na Cocanha — onde o sexo é feito “por lazer” (*FC* v. 114) — indicam pessoas celibatárias, como os eclesiásticos. Se desde meados do século XI havia teoricamente um celibato clerical estabelecido pela Reforma Gregoriana, na prática o Papado tinha dificuldades em impô-lo. Durante os séculos XII e XIII, sobretudo na França e na Inglaterra, a vida conjugal dos padres era considerada pela opinião pública algo normal, quase legítimo. Na sua linha de crítica à alta hierarquia da Igreja, os goliardos aceitavam essa idéia, afirmando que cada padre devia estar ligado a uma mulher e “ter prazer com ela”.⁸³ Mesmo porque os clérigos conhecem as artes de Vênus melhor que ninguém, segundo outro texto goliárdico.⁸⁴

Os goliardos eram de forma geral indulgentes com os curas casados, possivelmente por se identificarem com sua condição social também modesta. Mas não poupavam os altos dignitários da Igreja e acusavam o papa de lhes proibir amar as mulheres, o que ele mesmo tinha feito quando jovem.⁸⁵ Foi talvez buscando contornar essa interdição “inútil, frívola e vã”,⁸⁶ que o poeta imaginou a Cocanha, onde se permite que todo homem pegue as mulheres que lhe agradar. “Sem descontentar ninguém” (*FC* v. 112). Mulheres que não devem ter medo, pois “não serão por isso censuradas” (*FC* v. 115). Essa liberdade cocaniana aparece em diversas canções goliardas, entre elas a que conta como uma pastora (uma monja, pastora de almas?) convidou um estudante a “brincar” com ela (*CB* 90), verbo de indiscutível conotação sexual para a Idade Média.⁸⁷

A liberdade alimentar e sexual existente na Cúria/Cocanha não significa contudo ausência de hierarquia, sempre importante para a elite eclesiástica. Se ali “Ninguém, de qualquer condição” (*FC* v. 96) é atingido pelas restrições quaresmais, a observação do poeta pressupõe variedade social. O texto fala mesmo em tecelões e sapateiros que produzem para os demais habitantes da Cocanha. Graças a isso, os cocanienses usam roupas e calçados de grande qualidade e variedade, como os membros da Cúria romana, que possuem vestes apropriadas a cada cerimônia e a cada momento da vida cotidiana. Vestes ricas que contrastam com a do pobre goliardo, obrigado a recorrer a um protetor: “Minha roupa rasgada/ Deixa-me com frio/[...] cubra com um manto o corpo deste pobre peregrino”.⁸⁸

Quanto à Fonte da Juventude, é difícil dizer se ela correspondia a alguma fonte concretamente existente na Roma papal. Em caso negativo, talvez ela funcionasse no texto, por identificação com fontes claustrais e pias batismais, como um símbolo do clero. Mais particularmente, como símbolo da vida fácil levada pelo alto clero, que atingia idades avançadas para os padrões médios do homem medieval. Talvez devido a esse aspecto simbólico é que o texto não fale em água, leite, vinho, mel ou qualquer substância líquida existente em outras fontes míticas da juventude. Aquela fonte seria então, na lógica do discurso goliárdico, não um dado positivo, e sim um instrumento de crítica.

Caso o texto tenha pretendido aludir a uma fonte específica, deve ter sido aquela conhecida por Samaritana, construída em fins do século VIII pelo papa Adriano I no centro do claustro do palácio de Latrão. De fato, até ser demolido em fins do século XVI, aquele palácio foi “o centro visível da grandeza da Igreja romana”,⁸⁹ o que fazia dele um alvo potencial privilegiado dos sarcasmos goliárdicos. Segundo a *Kaiserchronik* de meados do século XII, o nome Latrão derivava de *lata rana*, exclamação dos que tinham visto o imperador Nero dar à luz uma rã. Essa curiosa etimologia da crônica alemã, que poderia ter servido aos propósitos do poeta da Cocanha, não foi usada por ele, talvez porque a crônica tenha sido bem conhecida apenas em território imperial,⁹⁰ ficando fora do alcance do goliardo francês.

Por fim, o poeta da Cocanha fecha seu relato contando que saiu daquele país maravilhoso em busca de seus amigos, e não pôde depois encontrar o caminho de volta. Mais do que um episódio isolado de amizade, podemos ver nessa passagem um testemunho do espírito de grupo, tão forte na Idade Média, mesmo numa época de desenvolvimento do individualismo como foram os séculos XII e XIII. Espírito de grupo forte tanto entre os *juvenes* feudais, quanto entre os jovens artesãos urbanos e entre os goliardos, cuja “poesia é de jovens”.⁹¹ Espírito de grupo talvez ainda mais forte no clero, que desde a Reforma Gregoriana estava diferenciado do laicado pela roupa (batina), pelo corpo (tonsura), pelo comportamento (celibato).

Espírito de grupo triplamente acentuado entre os goliardos, por serem indivíduos jovens, clérigos e, apesar de cultos, socialmente marginalizados. Consciência grupal que transparece ao se chamar de “camaradas” todos os que seguiam Vênus e Baco (CB 162), como era o caso deles próprios. Consciência grupal que fica clara nas referências

dos goliardos a *secta nostra*, *vagorum ordine* e *ordo noster*.⁹² Consciência grupal que, sob formulações diferentes, aparece tanto no goliardo conhecido por Arquipoeta, ao afirmar que “busco os que são como eu” (*quero mei similes*: CB 191, v. 23), quanto no autor do *fabliau da Cocanha*, ao dizer que “meus amigos eu queria/ Para aquela terra levar./ Junto comigo, se pudesse” (FC vv. 171-173).

Em suma, nessa hipótese o *fabliau* estaria falando de um estudante pobre ou de um clérigo vagante que fora chamado a Roma pelo papa. Apesar de criticar os costumes ali encontrados, o poeta lamentou ter abandonado aquele local, revelando o sentimento contraditório dos goliardos. Como Elisabeth Charbonnier bem percebeu, eles viviam no dilema de rejeitar o ideal ascético apesar de compreender seus fundamentos e seu valor: eles ficavam entre a moral de desprezo ao mundo e a procura de prazeres mundanos, entre os valores cristãos e a busca da felicidade profana.⁹³ Entre a velha e a nova sensibilidade. Como já se notou, os *fabliaux* criavam uma moral mais ambígua do que os *exempla*, aos quais estavam aparentados e eram bem conhecidos dos goliardos.⁹⁴ De um lado, o poeta anônimo gostaria de ter ficado na Cocanha da Cúria papal (rica, ociosa, libertina), pois se todos os goliardos “criticam, alguns, talvez muitos, sonham em se tornar aquilo que criticam”.⁹⁵ De outro lado, ele sentia-se ali marginalizado ou talvez mesmo chocado pelos hábitos locais: o famoso provérbio “*Roma veduta, fede perduta*” existia desde o século XIII, ainda que com outra formulação.⁹⁶

Para resolver aquela contradição, o poeta queria viver na Cocanha junto com seus amigos, “se pudesse” (FC v. 173). Mas depois de ter saído para buscá-los, não teve condições de voltar: sem a permissão do papa (que colocara temporariamente a seu serviço aquele estudante?), os porteiros da Cúria não permitem o acesso aos pobres (CB 41, e.25). O poeta é obrigado a reconhecer que “desde então não posso lá entrar” (FC v. 174). Nesse sentido, “Quem está bem não muda” (FC v. 186) parece uma dupla autocrítica do jovem clérigo. Ele arrepende-se tanto de ter ido até lá, quanto de ter saído dali. Arrepende-se do primeiro momento, por ter trocado sua vida de nomadismo ao lado dos amigos pelo sonho da corte papal; do segundo momento, por ter abandonado toda a riqueza material que perseguira por tanto tempo.

A moral com que o poeta conclui seu texto é o elogio da estabilidade, é a negação das importantes transformações sociais de então. Transformações que o inquietavam, e que de certa maneira estavam

sintetizadas na dúvida entre ficar na Cocanha (continuar fundido no coletivismo panteísta) ou sair dela (aderir ao novo e crescente individualismo da sociedade medieval). Dúvida muito pertinente, pois, como ocorria em boa parte do Ocidente, o individualismo crescia na Picardia desde meados do século XII e sobretudo do XIII.¹⁷ A opção adotada pelo poeta foi excessivamente coletivista: permanecer na Cocanha, mas somente depois de para lá levar seus amigos. Opção que gerou arrependimento, que lhe mostrou não se poder mudar o curso da história, pretensão de quem “é muito louco e ingênuo” (FC v. 164).

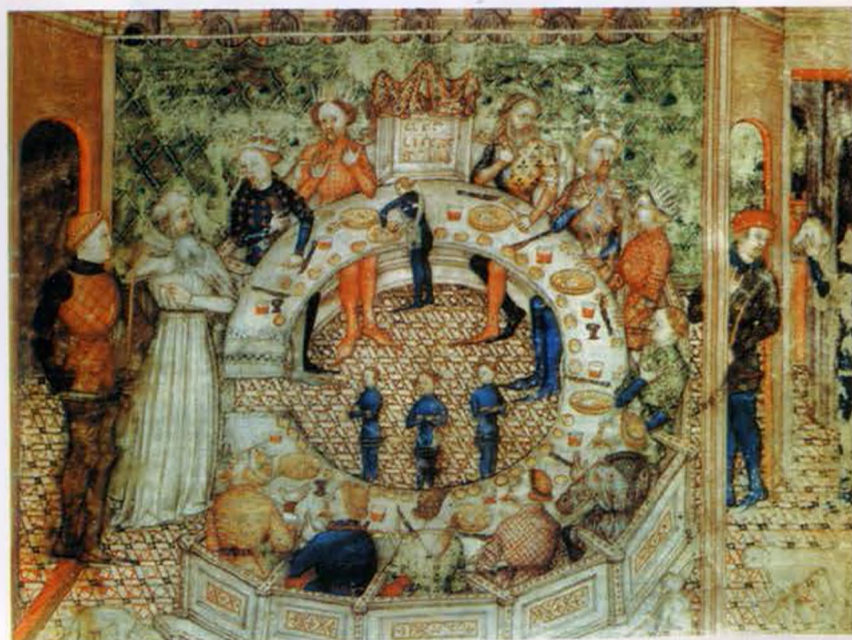
Logo, o caráter utópico do texto parece não estar tanto no que ele descreve quanto no oposto daquilo. Se o esquema geral dos *fabliaux* é a seqüência sociedade ordenada-perturbação da ordem-retorno à sociedade ordenada,¹⁸ o *fabliau da Cocanha* trata essencialmente da segunda fase. Apesar de apreciadores de vinho, jogo e mulher, os goliardos eram inegavelmente moralistas e conservadores, defensores de uma sociedade mais simples e mais pura. Como diz um poema goliárdico atribuído a Pedro de Blois, a mocidade é a época de “cumprir o prazer da carne”, de “viver livremente” porque então “tudo é permitido e perdoado”. Ao sair porém dessa idade, o poeta confessa, “Quero me arrepender/ Abandonar e emendar/ Tudo que temerariamente fiz:/ A partir de agora me dedicarei/ A coisas sérias, os vícios/ Trocarei pela virtude”.¹⁹

Como percebeu outro goliardo, ao desregramento da juventude opõe-se a “santidade dos velhos” (CB 123, v. 60). Do ponto de vista goliárdico, não havia contradição entre a libertinagem do jovem e a crítica aos mais velhos que também a praticassem: “Para os velhos/As coisas sérias;/ Para os jovens/ Farra e alegria”.¹⁰¹ Confissão e arrependimento semelhantes aparecem na obra do Arquipoeta: “Desgosta-me a velha vida/ Agrada-me novos hábitos/ [...] já amo a virtude/ Já me irrita o vício”.¹⁰² Esse poeta alemão, do qual conhecemos apenas o apelido,¹⁰³ pediu penitência a seu patrono, o arcebispo de Colônia (CB 191, vv. 185-192), assim como o poeta da Cocanha pediu ao papa (FC vv. 17-18).

A outra hipótese a considerar é a da Cocanha ter sido a representação poética de uma taverna. Local de encontro entre desempregados, marginais, mendigos, biscateiros, serviçais diversos, trabalhadores em fim de jornada, jograis, estudantes, comerciantes em viagem, peregrinos, prostitutas. Local portanto de pessoas de “qualquer condição” (FC



1. Banquete grego em ânfora de cerâmica (século VI a. C.).



2. A Távola Redonda e os cavaleiros que huscariam o Graal (manuscrito do século XII).



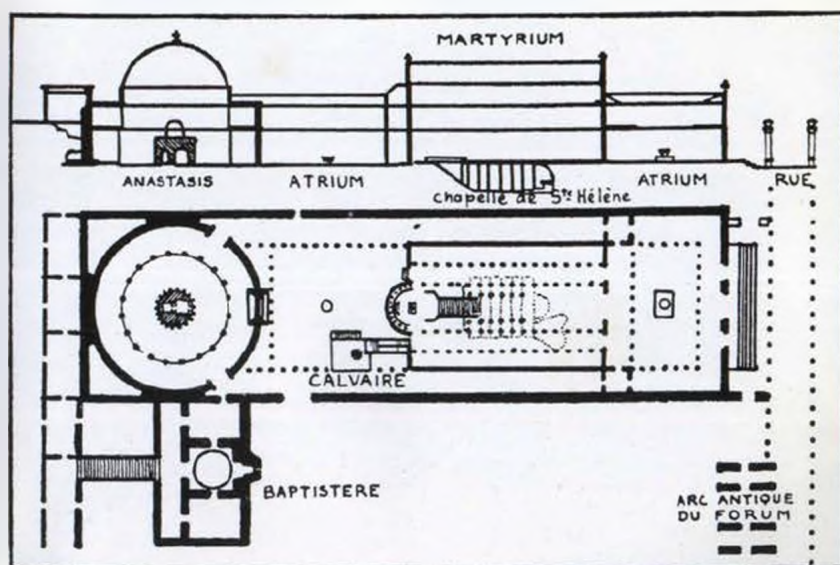
3. A matança do porco (c.1230). Medalhão do pórtico norte da fachada ocidental da catedral de Amiens (Picardia, França).



4. Permanência do mito cocaniano testada em uma rua da Roma atual.



5. Banquete de caça. Livre de la chasse, de Gaston Phébus (1391).



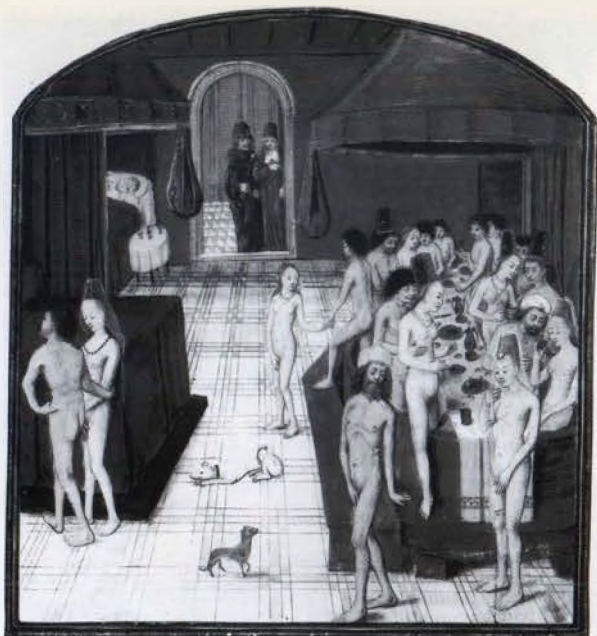
6. Planta da igreja constantiniana do Santo Sepulcro.



7. O combate entre Carnaval e Quaresma (1559), *Bruegel*.



8. A gula (c.1495), *Hieronimus Bosch*.



9. Na sauna (século XV). *Dits de Valère Maxime*.



10. Uma visão do mundo ao inverso
(Lancelot, *manuscrito, fins do século XIII*).



11. *As abadias cistercienses britânicas.*



12. Descrição do país da Cocanha (gravura pintada a mão, 1606).



13. O país da Cocanha (1567), Bruegel.



14. *Indisciplina monástica (século XIII?)*.



15. *Noé colhe a vinha (princípios do século XII)*. Afresco da abóbada da igreja abacial de Saint-Savin-sur-Gartempe (Poitou, França).

v. 96). Local para se entregar à bebida, à comida, ao jogo de dados, como nos mostra por volta de 1202 o *Le jeu de Saint Nicolas*, cujo autor, Jean Bodel, natural do Norte francês, foi talvez o inventor do gênero *fabliau*.¹⁰³ Na taverna de *Le jeu de Saint Nicolas*, da mesma forma que na Cocanha, bebe-se “vinho de Auxerre à vontade”, bebe-se sem que ninguém proíba, bebe-se profusamente, “bendita seja a hora em que o vinho foi colocado em tonéis”, bebe-se em taças bem-feitas.¹⁰⁴

Como é preciso pagar a bebida, os bebedores jogam sobre a mesa muitos besantes, que na Cocanha estão pelo chão, inúteis, devido à gratuidade de tudo naquela espécie de taverna ideal.¹⁰⁵ Em um dos nove *fabliaux* que conhecemos de Bodel, ele descreve uma situação duplamente relacionada à Cocanha, ainda que sem nomeá-la. Nesse relato, uma jovem esposa carente sonha com um mercado de pênis, isto é, com um local como a Cocanha, onde mesmo as mulheres podiam livremente satisfazer seus desejos sexuais. Invertendo a Cocanha, e assim exaltando suas maravilhas por contraste, ele afirma que o que desestimula sexualmente o marido da sonhadora, levando-o a dormir, é o excesso de comida e de bebida, descrição comparável à do *fabliau da Cocanha*.¹⁰⁶

Outro interessante testemunho do papel das tavernas é proporcionado por Raul de Houndenc, talvez natural de Beauvais, que em um texto satírico aparentado aos *fabliaux*, escrito por volta de 1210, imagina o Inferno como uma Cidade-Taverna.¹⁰⁷ Mais tarde, a primeira peça do teatro profano francês, representada em 1276 em Arras, em dialeto picardo, também incluía uma longa cena de taverna.¹⁰⁸ A ambientação festiva e etílica das obras de Jean Bodel e Adam de la Halle devia-se provavelmente ao fato de terem sido representadas pela primeira vez em uma das festas anuais da Confraria dos Jograis e Burgueses de Arras, quando todos os seus membros passavam pelo menos uma noite se embriagando.¹⁰⁹

Nesse mesmo contexto geográfico-social, uma canção da década de 1240 personifica e santifica o vinho, transformando-o em São Tortu. Mais da metade da trama narrativa passa-se numa taverna, onde, após beberem juntas, pessoas que não se conhecem fecham bons negócios e descobrem mesmo parentesco entre elas. Tudo graças ao vinho, que dá coragem aos covardes, tranquilidade aos nervosos, juventude aos velhos.¹¹⁰ Mais ou menos na mesma época, outro autor anônimo picardo, que se reconhece goliardo, escreve um satírico *Pai-Nosso do vinho*, no qual confessa seu amor pela bebida, que o levava à miséria.

Apesar disso, ele não abandona as tavernas, e justifica sua devoção ao vinho afirmando que não é só dele, mas também de abades, monges, clérigos, padres, cônegos, frades e mesmo crianças pequenas.¹¹¹

A popularidade da taverna na literatura do Norte francês refletia uma realidade social da Idade Média. É o que se percebe na Paris de 1292, com seus 130 taverneiros e cozinheiros contra (profissões correlatas) 56 mercadores de vinho, 37ERVEJEIROS e 24 estalajadeiros. Para se vislumbrar o alcance desses números, é interessante compará-los aos de algumas outras atividades no comércio de alimentos: 62 padeiros, 42 açougueiros, 41 peixeiros, dezoito mercadores de queijos, dezessete fruteiros, doze salsicheiros, oito leiteiros. A comparação com alguns outros tipos de profissionais acentua o peso numérico dos taverneiros: 104 pedreiros, 95 carpinteiros, 86 tecelões, 29 médicos, 24 copistas, dezesseis mercadores de carvão, oito vendedores de livros, duas parteiras.¹¹²

Essa situação é confirmada pelo caso de Londres, onde existiam no século XIV duzentas tavernas, apesar de a cidade ter apenas 40 mil habitantes.¹¹³ Uma taverna para cada duzentos londrinos, portanto. Proporção que era na verdade ainda mais expressiva, pois se àquele número é preciso somar as pessoas de passagem pela cidade (mercadores, peregrinos, visitantes), deve-se excluir dele crianças, velhos, doentes e eclesiásticos zelosos de sua condição. Logo, se havia uma taverna para cada cerca de cem pessoas, é sinal de que estas deviam constantemente frequentá-las. Deviam fazer delas importantes pontos de socialização. Na Paris do começo do século XV não era diferente. Segundo o testemunho do flamengo Gilbert de Mets, havia naquela cidade mais de 4 mil tavernas, nas quais se vendia todo dia setecentos tonéis de vinho.¹¹⁴ Mesmo no campo e em pequenos centros urbanos, a relação taverna/habitante era grande: em Dol, 51 para 3 mil pessoas; em Antrain, quinze para mil. Em Tours, o consumo médio anual de vinho por adulto estava entre 148 e 178 litros.¹¹⁵

O desenvolvimento do número de tavernas e do papel social delas resultava sobretudo da expansão urbana do Ocidente cristão. Nas cidades, elas tornaram-se um dos principais repositórios da cultura folclórica e um dos centros de imbricamento entre esta e a cultura erudita. Naqueles locais, liam-se em voz alta obras da Antiguidade clássica, escarnecia-se de orações, de peças litúrgicas e de obras teológicas, contavam-se relatos de cunho folclórico, repetiam-se provérbios e ditos

populares, narravam-se viagens e aventuras, declamavam-se peças de autoria própria. Os mecanismos circulares entre oralidade-literalidade-oralidade e entre literalidade-oralidade-literalidade ocorriam ali talvez mais que em outros locais (praças públicas, bordéis, estalagens), onde também se forjava a cultura intermediária medieval da qual o *fabliau da Cocanha* é um representante típico.¹¹⁶ Esse papel não era, naturalmente, exclusivo da narrativa cocaniana. Todo *fabliau* (como percebeu Jacques Ribard) tem pano de fundo folclórico, ou pelo menos (como observou Jean-Charles Payen) está no entrecruzamento do folclore e da cultura clerical.¹¹⁷

O caráter cocaniano das tavernas era mais importante que o das praças, pois se estas funcionavam em certos momentos, por exemplo durante as Festas dos Loucos, como uma espécie de grande taverna, as tavernas eram cotidianamente pequenas praças festivas. Ambas eram exutórios sociais. Para os cidadãos, a praça era espaço da necessidade, local aberto para circulação de pessoas e de mercadorias, de manifestações religiosas e políticas, de atividades socialmente legítimas. A taverna, por sua vez, era espaço do desejo, local fechado para práticas aceitas porém mais ou menos recrimináveis, como jogo, bebedeiras, promiscuidade sexual.

É isso que indica o fato de o francês *taverne* ter surgido apenas por volta de 1175, apesar da existência anterior do correspondente latino *taberna*. A palavra que designa a profissão, *tavernier/lière*, demorou ainda um pouco mais para aparecer, em torno do ano de 1200, mostrando certa resistência ao reconhecimento social do local e da atividade.¹¹⁸ Mas as restrições não estavam apenas no plano lingüístico. Se o importante IV Concílio de Latrão, de 1215, preocupou-se em proibir aos clérigos visitar tavernas e jogar dados,¹¹⁹ é porque tais práticas deviam ser comuns. Os estudantes da Universidade de Paris, em sua maioria destinados à carreira eclesiástica, visitavam assiduamente as diversas tavernas existentes nas proximidades.¹²⁰

Em 1254 Luís IX proibiu seus senescais, bailios e outros oficiais de freqüentarem tavernas e participarem de jogos de dados. Dois anos depois, outra legislação monárquica considerou infame todo súdito que fosse regularmente a tavernas e bordéis e jogasse dados, recusando a esses indivíduos o direito de testemunhar perante a Justiça. Proibiu-se mesmo a fabricação de dados. A permissão de se beber em tavernas ficava limitada aos passantes, aos forasteiros, àqueles que não

residiavam na cidade. Legislação que permaneceu letra morta, devido ao enraizamento do hábito de se frequentar tavernas.¹²¹ Ao menos na Picardia, região originária do *fabliau da Cocanha*, não se bebia vinho em casa, e sim nas tavernas.¹²²

De qualquer forma, elas eram o local predileto dos goliardos. Constituíam fonte de inspiração para eles, tanto que os poemas de taverna são os mais representativos do goliardismo.¹²³ Eram mesmo essenciais para defini-los, como fez Henrique de Ostia na primeira metade do século XIII: goliardos são clérigos que frequentam tavernas, ali entregam-se ao jogo e procuram a companhia de prostitutas.¹²⁴ Assim como o narrador da Cocanha elogia aquela terra abundante em vinho e arrepende-se por ter deixado local tão maravilhoso, um dos mais famosos goliardos, o Arquipoeta, afirma querer morrer na taverna com uma caneca bem cheia nas mãos (CB 191, vv. 89-92). Mais adiante, ele diz odiar “fome, sede e jejum tanto quanto a morte” (CB 191, vv. 127-128), problemas inexistentes na Cocanha e em uma taverna.

O vinho foi objeto de uma canção (*Vinum bonum et suave*) que parodiava um hino marial (*Verbum bonum et suave*), sendo considerado, como a Mãe de Deus, “alegria do mundo, criatura gloriosa”.¹²⁵ Para melhor elogiar o vinho, outro poeta das tavernas associou dois elementos centrais da Cocanha — o excelente e farto vinho e a Fonte da Juventude — garantindo que aquela bebida mantém as pessoas jovens.¹²⁶ A taverna era ainda, como a Cocanha, um local de amplas possibilidades sexuais, sendo, depois dos bordéis, o principal ponto de encontro das prostitutas. Somente ali o poeta poderia fazer o elogio dos *genitalia*, exortando uma mulher chamada Cecília a experimentar seu “utensílio viril, ágil, fácil, grácil, frágil, dútil, móvel, dócil, hábil” (CB 86).

Talvez porque os goliardos preferem “carne gorda assada a um prato de cevada” (CB 219, vv. 31-32), a Cocanha, como qualquer taverna medieval, caracteriza-se pelo consumo de carne, não de cereal. A taverna é sobretudo local de grandes bebedeiras. Ali comem-se pequenas lascas de carne de porco grelhadas (*carbonnés*) que dão sede e estimulam o consumo de vinho.¹²⁷ Ali brinda-se muito: a listagem do goliardo soma 92 saudações diferentes (CB 196, vv. 17-31)! Ali todos brindam: o texto cita 26 diferentes tipos de bebedores, pessoas de todos os sexos, idades, condição familiar, social e cultural. Ali brinda-se a todos: o poeta enumera quinze tipos de pessoas, de prisioneiros e prostitutas ao papa e ao rei. Para não deixar alguém de fora de sua lista, o

poeta acrescenta que na taverna “bebe aquele, bebe aquela, bebem cem, bebem mil” (CB 196, vv. 33-48).

Confirmando essa frequência variada, um *fabliau*¹²⁸ conta como três mulheres de Paris, cujos maridos acreditavam terem elas partido em peregrinação, dirigiram-se a uma taverna desejosas de “um vinho claro e brilhante, forte, fino, fresco, delicioso sob a língua, doce e agradável ao engolir”. Depois de muito beberem, comeram avidamente um gordo ganso assado com alho e uma torta. A seguir, para acompanhar mais vinho, passaram a petiscar pão, amêndoas, queijo, nozes. Completamente embriagadas, deixaram a roupa como garantia de pagamento ao taverneiro e foram dançar nuas na rua, onde desmaiaram. Tão profunda era a bebedeira, que ali ficaram por horas, e acabaram sendo enterradas, pois todos pensavam que estivessem mortas. Somente então despertaram, e, acreditando que ainda estavam na taverna, pediram “três arenques salgados e um pote de vinho, do mais forte”.

Fosse pela embriaguez, fosse pela informalidade dos costumes ali reinantes, a taverna era para os goliardos um espaço de liberdade, de contestação aos valores sociais oficiais. Ironizando as funções monásticas, o “abade da Cocanha” da canção goliarda comanda bebedores, tem boa vontade para com a seita de jogadores de dados (CB 222). Assim, “abade da Cocanha” pode ter sido em relação à taverna, a forma derrisória correspondente ao uso de “abadessa”, aplicado às mulheres que dirigiam bordéis.¹²⁹ Mais do que isso, como já se disse com razão, a taverna, com suas alternâncias no jogo de dados e no amor, representava o mundo. Disso decorria uma cosmovisão pessimista, com o presente supondo um equilíbrio precário entre a boa e a má fortuna. Frente a esse impasse, a essa angústia, os goliardos buscavam uma resposta tipicamente medieval, o refúgio no grupo. O local emblemático e concreto para tanto era a taverna, “paraíso artificial no qual o goliardo esquece suas preocupações e encontra seus semelhantes”.¹³⁰

De qualquer forma, as hipóteses anteriores não são excludentes. Deve-se levar em consideração, como já foi acertadamente observado, que na Idade Média narrativas breves, exemplares e divertidas tinham muitas vezes duplo sentido. A construção dessa dupla leitura baseava-se na analogia, na indução do particular ao geral e na alegoria, entendida como um fenômeno preciso para o século XIII, isto é, amplificação

da metáfora por dedução metonímica.¹³¹ Em todas essas leituras estava presente a utopia da juventude goliarda: um mundo virtuoso que aceitasse seus costumes livres. Liberdade que não estava porém apenas na Cocanha, mas também em quem falava e ouvia relatos sobre ela. Era a liberdade de zombar da realidade concreta, da escala de valores vigentes, para tornar a existência suportável graças ao paradoxo do riso crítico: ser catártico em relação ao presente, ser utópico em relação ao futuro.¹³²

Se toda poesia medieval era um jogo, objetivando proporcionar *soulas* (*solaz*: FC v. 143), termo que se referia “a um prazer, a algum alívio da alma e do corpo, à esperança de uma liberdade, à gratuidade de uma ação”,¹³³ tal constatação é mais adequada a certos gêneros poéticos do que a outros. Se toda poesia medieval é rito, tendo como função primordial “operar um feitiço capaz de tornar presente aquilo que não o é, inserir essa ausência num simbolismo não apenas evocador mas também criador de outra coisa”,¹³⁴ o *fabliau da Cocanha* é um dos melhores exemplos desse papel sociopsicológico da poesia em sociedades arcaicas. O *fabliau da Cocanha*, como toda obra literária, construiu uma certa representação da realidade objetiva que a via nascer, que pedia seu nascimento. No entanto, mais do que isso, aquele texto visava, em última instância, ultrapassar tal realidade. Enfim, aplica-se perfeitamente ao *fabliau da Cocanha* (e de forma geral à literatura utópica) a célebre observação de Ferdinand de Saussure: não é o objeto que precede o ponto de vista, “é o ponto de vista que cria o objeto”.¹³⁵

A COCANHA NA VERSÃO MEDIEVAL INGLESA

Ok al is game, joi and gle
Land, v. 43

O *fabliau* francês que descreve a Cocanha inspirou diversos textos nos séculos seguintes. Apesar de datação controvertida, o primeiro deles foi sem dúvida o poema inglês *The Land of Cokaygne*, elaborado no último quarto do século XIII segundo Dunn e Byrnes, na passagem daquele século ao seguinte na avaliação de Henry, no primeiro quarto do século XIV de acordo com Heuser.¹ De toda forma, ele adaptava o original francês às condições locais, cruzando-o com outras obras contemporâneas de espírito igualmente satírico.

Conhecemos essa versão da Cocanha através de um único manuscrito, confeccionado por um franciscano inglês na Irlanda, em Kildare segundo alguns, em Athlone conforme outros.² O alvo da sátira daquele frade, os monges brancos e cinza a que se refere o texto (*Land* v. 52) eram, segundo Heuser, carmelitas e franciscanos.³ Com argumentação mais convincente, Henry sugeriu que o objeto daquela crítica eram os cistercienses, cujos costumes religiosos encontravam resistência por parte dos nativos, e agravavam as tensões locais entre anglo-normandos e irlandeses.⁴ Para Bennett e Smithers, acompanhados depois por Dunn e Byrnes, tal texto é mais uma paródia universal contra a noção monástica de Paraíso terreno, do que uma crítica pontual dirigida a uma ordem monástica em particular.⁵

Independentemente de qual dessas interpretações se adote, tudo indica que aquele autor anônimo era um goliardo, como já tinha suge-

rido Heuser em princípios deste século.⁶ Hipótese bastante plausível, visto o conteúdo do texto, e reforçada ainda pelo fato de o manuscrito que contém *The Land of Cokaygne* incluir diversas outras peças de caráter goliárdico, entre elas uma *Missa de Potatoribus* (“missa de bebedores”). Não se pode esquecer que a primeira menção à Cocanha aparece em uma canção goliarda e refere-se a um abade de libertinos (CB 222), semelhantes aos monges do texto inglês. Como já lembramos no capítulo anterior, para Juliette Caluwé-Dor o nome Cocanha seria derivação de uma palavra grega utilizada para aludir ao fato de no texto inglês os monges voarem (*Land* vv. 121-142), etimologia que indicaria sua origem goliarda, devido ao conhecimento que os vagantes possuíam daquela língua, fato pouco comum no Ocidente da época.⁷

Adotando os mesmos critérios utilizados em relação ao *fabliau* francês — fidelidade ao conteúdo do documento, não necessariamente à sua forma literária —, transcrevemos e traduzimos a seguir o texto inglês, para melhor podermos analisá-lo.⁸

*Fur in see bi west Spaygne
Is a lond i-hote Cokaygne;
Ther nis lond under heven riche
Of wel, of godnis hit i-liche.
Thogh paradis be miri and bright,*

Além-mar, a oeste da Espanha.
Há uma terra chamada Cocanha;
Não há sob o céu região
Tão rica em bens e virtudes.
Mesmo o Paraíso risonho e
[atraente,

Cokaygn is of fairir sight.

Não é tão maravilhoso quanto
[a Cocanha.

*Whar is ther in paradis
Bot grasse and flure and grene ris?
Thogh ther be joi and gret dute,
Ther nis met bote frute;*

O que existe no Paraíso
Além de grama, flores e ramos?
Ali há alegria e grande prazer,
10 Mas come-se apenas frutas:

Ther nis halle, bure, no benche,

Lá não existe sala, quarto ou
[banco,

*Bot watir manis thursto quenche.
Beth ther no men bot two,
Hely and Enok also.
Elinglich may hi go,*

Contra a sede apenas água.
Há apenas dois homens ali,
Elias e Enoch.⁹
15 Se alguém, coitado, for lá.

*What ther wonith men no mo.
In Cokaigne is met and drink*

Não terá companhia.
Na Cocanha há comida e bebida

<i>Withute care, how, and swink.</i>	Sem preocupação, esforço e [trabalho.
<i>The met is trie, the drink is clere</i>	Ali come-se bem, bebe-se [clarete
<i>To none, russin, and sopper.</i>	20 Ao meio-dia, às 16 horas e no [jantar.
<i>I sigge for soth, bout were,</i>	Asseguro a vocês,
<i>Ther nis lond on erthe is pere;</i>	Nenhuma terra a iguala;
<i>Under heven nis lond i-wisse</i>	Não há sob o céu país
<i>Of so mochil joi and blisse.</i>	Tão alegre e feliz.
<i>Ther is mani swete sighte;</i>	25 Lá existem muitas coisas doces;
<i>Al is dai, nis ther no nighte.</i>	É sempre dia, jamais noite.
<i>Ther nis baret nother strif;</i>	Ali não há conflitos, discussões,
<i>Nis ther no deth, ac ever lif;</i>	Ou morte, só vida eterna;
<i>Ther nis lac of met no cloth;</i>	Não faltam comida ou roupa,
<i>Ther nis man no womman wroth;</i>	30 Nem homem nem mulher sentem [raiva.
<i>Ther nis serpent, wolf, no fox;</i>	Não existem serpente, lobo ou [raposa.
<i>Hors no capil, kowe no ox;</i>	Cavalo, vaca ou boi.
<i>Ther nis schepe no swine no gote.</i>	Carneiro, porco ou cabra.
<i>No non horwgh, la, God it wote.</i>	Tampouco sujeira, Deus sabe.
<i>Nother harace, nother stode;</i>	35 Nem haras, nem estábulo;
<i>The lond is ful of other gode.</i>	A terra está cheia de coisas boas.
<i>Nis ther flei, fle, no lowse</i>	Lá não existe mosca, pulga ou [piolho
<i>In cloth, in toune, bed, no house.</i>	Na roupa, no campo, na cama, [na casa.
<i>Ther nis dunnir, slete, no hawle,</i>	Ali não tem trovão, neve ou [granizo,
<i>No non vile worme no snawile;</i>	40 Tampouco verme ou serpente;
<i>No non storme, rein, no winde,</i>	Nem tempestade, chuva ou [vento,
<i>Ther nis man no womman blinde.</i>	Nem homem ou mulher cegos,
<i>Ok al is game, joi and gle;</i>	Tudo ali é brincadeira, [alegria e satisfação;
<i>Wel is him that ther man be.</i>	Feliz de quem pode estar lá.

Ther beth rivers gret and fine

*Of oile, melk, honi, and wine;
Watir servith ther to no thing
Bot to sight and to waitissing.
Ther is al maner frute;
Al is solas and dedute.*

*Ther is a wel fair abbei
Of white monkes and of grei.
Ther beth bowris and halles;
Al of pasteis beth the wallles,
Of fleis, of fisse, and rich met.*

*The likfullist that man mai et.
Fluren cakes beth the schingles* [alle
Of cherche, cloister, boure,
[and halle.

*The pinnes beth fat podinges.
Rich met to princes and kinges.*

*Man mai ther-of et enough.
At with right and noght with wogh.
Al is commune to yung and old.
To stoute and sterne, mek and bold.*

Ther is a cloister fair and light.

*Brod and lang, of sembli sight.
The pilers of that cloister alle
Beth i-turned of cristale,
With har bas and capitale
Of grene jaspé and rede corale,*

*In the prae is a tre
Swithe likful for to se.
The rote is gingevir and galingale.
The siouns beth al sedwale.
Trie maces beth the flure;*

45 Há belos e grandes rios

De azeite, leite, mel e vinho;
A água serve apenas
Para ser olhada e para lavar.
Existem frutas de todo tipo;

50 Tudo é diversão e prazer.

Existe ali uma bela abadia
De monges brancos e cinza.
Seus quartos e salas
Têm paredes de massa,

55 Carne, peixe e ricos pratos,

Os mais deliciosos que há.
É de bolo de farinha o teto

Da igreja, do claustro e da sala.

As torres são de salsichas.

60 Pratos de príncipes e reis.

Ali todos podem se saciar.
Sem pecar.
Tudo é comum a jovens e velhos,
Altivos e violentos, fracos e
[medrosos.

65 O claustro é belo e leve,

Largo e comprido, agradável.
Os pilares desse claustro
São de cristal,
Suas bases e seus capitéis

70 São de jaspé verde e de coral
[vermelho.

No jardim há uma árvore
Muito bonita de se ver.
Sua raiz é gengibre e junça.
Seus brotos de zedoaria,¹⁰

75 Suas flores de noz-moscada.

*The rind, canel of swet odor;
The frute, gilofre of gode smakke,
Of cucubes ther nis no lakke.
Ther beth rosis of rede ble
And lillie likful for to se.*

Sua casca, perfumada canela;
Sua fruta, saboroso cravo;
Lá não faltam cúbebas.¹¹
Existem ali rosas vermelhas

80 E lírios agradáveis de ver.

*Thai faloweth never dai no night:
This aght be a swet sight.*

Lá o dia não acaba nunca, a
[noite não existe;
Tudo isso deve ser uma doce
[visão.

*Ther beth fower willis in the abbei:
Of tricale and halwei,
Of baum and ek peiment,*

Há quatro fontes na abadia,
De teriaga¹² e água medicinal,

85 De bálsamo e de vinho com
[especiarias.

*Ever ernend to right rent —
Of thai stremis al the molde —
Stonis precieuse and golde.
Ther is saphir and uniune,
Carbuncle and astriune,*

Dessas fontes sempre sai,
Espalhando-se pela terra,
Pedras preciosas e ouro,
Safira e pérola,

90 Rubi e astrion,¹³

*Smaragde, lugre, and prassiune,
Beril, onix, topasiune,
Ametist and crisolite,
Calcedum and epetite.
Ther beth briddes mani and fale:*

Esmeralda, jacinto e diamante,
Berilo, ônix e topázio,
Ametista e crisólito,
Calcedônia e hepatite.¹⁴

95 Existem ali numerosos e
[variados pássaros:

*Throstil, thruisse, and nightingale
Chalandre and wodwale,
And other briddes without tale
That stinteth never bi har might
Miri to sing dai and night.*

Tordo, tordo canoro e rouxinol,
Cotovia e melro,
E outras aves sem nome
Que jamais deixam

100 De cantar alegremente dia e
[noite.

*Yite I do yow mo, to witte:
The gees i-rostid on the spitte
Flees to that abbai, God hit wot,*

Vou-lhes contar mais:
Gansos assados no espeto
Voam para essa abadia, Deus
[sabe,

*And gredith: "Gees, al hote, al
[hot!"*

Gritando "gansos quentes, bem
[quentes!"

Hi bringeth garlek gret plenté,

105 E levando consigo muito alho.

The best i-dight that man mai se.

*The leverokes — that beth cuth —
Lightith adun to manis muth.
I-dight in stuful swithe wel,
Pudrid with gilofre and canel.*

*Nis no spech of no drink,
Ak take inogh withute swink.
Whan the monkes geeth to masse,
Al the fenestres that beth of glasse
Turneth in to cristal bright*

*To yive monkes more light.
Whan the masses beth i-seiid
And the bokes up i-leiid,
The cristal turnith into glasse,
In state that hit rather wasse.*

*The yung monkes ech dai
Aftir met goth to plai.
Nis ther hauk no fule so swifte
Bettir fleing bi the lifte
Than the monkes height of mode*

*With har slevis and har hode.
Whan the abbot seeth ham flee,
That he holi for moch glee;
Ak natheles al ther amang
He biddith ham light to evesang.*

*The monkes lightith noght adun.
Ac fürre fleeth in o randun.
Whan the abbot him i-seeth,
That is monkes fram him fleeth,
He taketh a maidin of the route*

*And turnith up hir white toute
And berith the taburs with is hond*

São os melhor preparados que
[se podem encontrar.

As cotovias, bem conhecidas,
Caem na boca das pessoas.
Impregnadas de molho.

110 Salpicadas de cravo e canela.

Não há proibição de bebidas,
Que são obtidas sem esforço.
Quando os monges vão à missa,
Todas as janelas de vidro

115 Transformam-se em brilhante
[cristal

Para darem mais luminosidade.
Depois que a missa termina
E os livros são guardados,
O cristal volta a ser vidro.

120 Como antes.

Os jovens monges todo dia
Depois da comida vão brincar.
Não existe ave tão rápida
Que voe melhor

125 Que estes monges de espírito
[alto

Graças às mangas e ao capuz.
Quando o abade os vê voar,
Sente grande satisfação;
Mas no meio desses exercícios

130 Ele os chama para a prece
[das vésperas.¹⁵

Quando os monges não descem,
Voando mesmo mais alto,
O abade ao perceber
Que eles se afastam,

135 Pega uma moça

Vira suas brancas nádegas
E bate nelas como em um tambor.

*To makes is monkes light to lond.
Whan is monkes that i-seeth,
To the maid dun hi fleeth*

Para os monges retornarem.
Quando eles percebem,
140 Fazem um vôo rasante

*And geth the wench al abute
And thakketh al hir white toute
And sith aftir her swinke
Wendith meklich hom to drinke
And geth to har collacione,*

Na direção da moça.
Beliscando suas nádegas.
Depois desses exercícios,
Entram no mosteiro sedentos
145 E dirigem-se ao refeitório

*A wel fair processione.
An other abbei is ther bi,
For soth, a gret fair nunnerie,
Up a river of swet milke,*

Em organizada procissão.
Existe lá perto uma abadia
De monjas,
A montante de um rio de
[leite doce,

Whar is plenté gret of silk.

150 Onde há muita seda.

*Whan the someris dai is hote,
The yung nunnes takith a bote*

Nos dias quentes de verão,
As jovens monjas pegam um
[bote

*And doth ham forth in that river,
Bothe with oris and with stere.
Whan hi beth für fram the abbei,*

E dirigem-se a esse rio
Brincando com o remo e o leme.
155 Quando elas estão longe da
[abadia.

*Hi makith ham nakid for to plei
And lepith dune in to the brimme
And doth ham sleilich for to
[swimme.*

Despem-se para brincar.
Entram na água
E passam suavemente a nadar.

The yung monkes, that hi seeth,

Os jovens monges, ao verem
[isso,

Hi doth ham up, and forth hi fleeth

160 Levantam-se, alçam vôo

*And commith to the nunnes anon,
And ech monke him taketh on
And snellich herrith forth har prei
To the mochil grei abbei
And techith the nunnes an oreisun*

E logo chegam perto delas.
Cada monge escolhe uma.
E rapidamente leva sua presa
Para a grande abadia cinza
165 Onde ensinam às monjas uma
[oração

With jamblevé up and dun.

Com pernas para cima e para
[baixo.

The monke that wol be stalun gode

And kan set aright is hode.

*He schal hab withoute danger
Twelve wives eche yere,*

*Al through right and noght
[through grace*

*For to do himself solace.
And thilk monke that slepith best
And doth is likam al to rest,
Of him is hoppe. God hit wote*

*To be sone vadir abbot.
Whose wol com that lond to,*

Ful grete penance he mot do;

Seve yere in swineis dritte

He mote wade, wol ye i-witte,

*Al anon up to the chynne,
So he schal the lond winne.
Lordinges gode and hend,
Mot ye never of world wend,
Fort ye stond to yure cheance*

*And fulfille that penance,
That ye mote that lond i-se*

*And never more turne awé.
Prey we God, so mote hit be.*

Amem, pur Seint Charité.

O monge que se mostrar um
[grande ganhão
E que souber bem manejar o
[capuz,

Terá sem dificuldades

170 Doze mulheres por ano,

Por direito, não por concessão,

E para seu prazer.

O monge que mais dorme
E entrega o corpo ao descanso,

175 Pode esperar. Deus o sabe,

Rapidamente tornar-se abade.
Quem quiser chegar a essa
[terra,

Deve submeter-se a uma
[grande penitência:
Em excremento de porco, por
[sete anos

180 Deve ficar, se você quer saber

Mergulhado até o pescoço.
Assim se ganha aquela terra.
Nobres e cortesões senhores.
Que vocês não deixem o mundo

185 Antes de ter a sorte

De cumprir tal penitência.
Que vocês possam ver essa
[terra

E nunca mais deixá-la.
Peçamos a Deus que assim
[seja.

190 Amém, em nome da Santa
[Caridade.

Como o texto localiza a Cocanha em pleno oceano, a oeste da Espanha, pode-se perguntar se tal terra maravilhosa não era confundi-

da com outros espaços míticos importantes no âmbito cultural céltico. Caso sobretudo da ilha de São Brandão, também situada no Ocidente,¹⁶ que desconhece a noite e as intempéries,¹⁷ é plena de riquezas minerais, de bons odores e de comida.¹⁸ Já se afirmou que o *fabliau da Cocanha* foi uma tentativa de ridicularizar os relatos sobre Avalon,¹⁹ no entanto, com muito mais razão, deve-se ver em *The Land of Cokaygne* uma versão paródica da viagem de São Brandão. De um lado, porque havia pelo menos um antecedente disso desde fins do século XI ou princípios do XII.²⁰ De outro, porque naquele contexto de animosidades insulares, o autor inglês do poema tinha motivos para tratar de forma derrisória a narrativa sobre São Brandão, de origem irlandesa.²¹

Nessa linha, aos pássaros brancos encontrados pelo santo em uma ilha, e que são anjos caídos, correspondem os monges da Cocanha, que se divertem voando até que o abade bata como em um tambor sobre as nádegas nuas de uma jovem para chamá-los de volta à terra.²² Assim como a peregrinação de Brandão pelos mares dura sete anos, quem quiser chegar à Cocanha deve ficar “sete anos no meio de excrementos de porcos”.²³ Enquanto para Brandão “mais vale padecer fome do que se esquecer de invocar o Senhor”, o mosteiro da Cocanha é feito de muros de massas, carnes e peixes, “os mais deliciosos que há”, o teto é de bolo, as torres de salsichas.²⁴ Enquanto o santo reza dia e noite pedindo a ajuda de anjos celestiais durante sua viagem, os monges da Cocanha voam como anjos na direção de algumas monjas que nadam nuas em um rio próximo, levando-as para a abadia onde Ihes ensinam uma paródica “oração/ Com pernas para cima e para baixo”.²⁵ Reforça tudo isso o fato de se ter podido mesmo identificar a abadia cisterciense satirizada pelo poema: Inislounaght. Ou seja, uma abadia irlandesa como a de São Brandão, e cujo nome muito significativo (“ilhota de Leite Doce”)²⁶ lembra as terras maravilhosas visitadas pelo santo.

O poema cocaniano anglo-irlandês tinha portanto um caráter fortemente crítico em relação a certos valores eclesiásticos. Esse procedimento literário não era incomum na Idade Média, e no caso britânico produziu exemplos famosos, como o texto irlandês *MacConglinne's Vision*, do século XII ou um pouco anterior,²⁷ e sobretudo os ingleses *Speculum Stultorum* de fins do século XII e diversos dos contos de Chaucer em fins do século XIV.²⁸ No entanto, o espírito carnavalesco de *The Land of Cokaygne* vai além, e satiriza idéias centrais do cristianismo, como a transubstanciação (durante a missa o vidro transforma-se

em cristal: vv. 113-120), o batismo (monjas banham-se nuas no rio: vv. 156-157), a penitência (imersão em fezes: vv. 178-181).²⁹ De toda forma, a rica literatura satírica inglesa medieval era, como no restante do Ocidente, em grande parte produto de clérigos. Elaborada por seculares contra regulares ou por estes contra facções monásticas rivais, tal literatura revelava os desvios de comportamento existentes no interior daquele segmento social como um todo. Sem obviamente ser essa a intenção, aquela literatura acabava por debilitar a respeitabilidade dos *oratores* de forma geral.

Um bom exemplo das críticas de um clérigo secular contra os clérigos regulares temos em Walter Map, arqui-diácono de Oxford e corte-são de Henrique II. Para ele, os monges de qualquer regra pensavam apenas em atrair os cavaleiros com promessas de uma vida segura, para depois extrair doações até “deplumá-los”. Mas o principal alvo do cronista inglês era a mais rica Ordem monástica da época, a cisterciense. Segundo ele, apesar de o Evangelho dizer que não se deve pensar materialmente no amanhã, os monges brancos tinham “uma tal reserva de bens que poderiam subir à arca sem inquietação, como Noé”. Através de “aquisições fraudulentas”, de invasões que “arrasam as aldeias, expulsam os paroquianos, destroem as igrejas”, eles constituíram um imenso patrimônio. Eles eram “lobos rapaces vestidos de cordeiros”. Eles argumentavam não usar cuecas por mortificação, mas os verdadeiros motivos eram outros. Mesmo São Bernardo não escapou à má vontade de Map, que ironizou o fracasso de alguns milagres do principal santo cisterciense.³⁰

Um bom exemplo da rivalidade monástica está no texto que nos interessa, *The Land of Cokayne*, dirigido por franciscanos contra cistercienses. Isto é, por um monasticismo mais recente, urbano, contra um típico representante do monasticismo tradicional, agrário. Contra este, a Ordem Franciscana difundia uma outra espiritualidade e uma nova organização, que nas ilhas britânicas levou ao choque principalmente com os cistercienses, a mais poderosa facção monástica local desde o século XII. Se os monges brancos instalaram-se na Irlanda em 1142 (abadia de Mellifont), quase um século antes dos franciscanos (Youghal, 1231), estes logo ganharam terreno, sobretudo nas zonas urbanas. Mas como os cistercienses também atuavam nas cidades, onde tinham propriedades e recrutavam membros,³¹ os dois monasticis-

mos ficaram frente a frente. Nascia a rivalidade que se constituiu no enquadramento eclesiástico do poema anglo-irlandês da Cocanha.

De fato, num plano geral esse texto era uma tomada de posição espiritual, institucional, social, cultural e econômica, por parte de um grupo monástico em expansão diante de outro em retração. Se de um lado os franciscanos gozavam de grande prestígio na corte papal, nas universidades e nas cidades, por outro os cistercienses ainda eram uma força importante no mapa monástico ocidental. Apesar de crescentes dificuldades em todo Ocidente — exemplificadas pela queda no número de novas fundações, cinquenta na segunda metade do século XIII, apenas dez na primeira metade do século seguinte —, a Ordem Cisterciense atingia em princípios do século XIV a cifra mais alta de sua população na Inglaterra, 1656 monges.³² Na correlação de forças, na Inglaterra e no País de Gales os cistercienses tinham 106 abadias (além de 32 casas de monjas cistercienses), contra 57 conventos franciscanos, proporção semelhante à da Irlanda.³³

Mas esses dados devem ser relativizados, pois os franciscanos não tinham o espírito sedentário e fundiário de seus rivais. O número de casas não correspondia ao número de religiosos. Estimou-se que em princípios do século XIV havia cerca de 28 mil franciscanos em todo o Ocidente.³⁴ A maior parte na Itália, região mais urbanizada e portanto mais propícia à atuação dos mendicantes. Como a França contava com aproximadamente um sétimo daquele contingente, pode-se calcular que as ilhas britânicas, um pouco menos urbanizadas, tivessem entre uma oitava e uma nona parte do total. Isso representaria cerca de 3 mil frades,³⁵ quase o dobro, portanto, do número de monges cistercienses. Enfim, como a Ordem monástica mais antiga ia sendo ultrapassada pela mais recente, era natural que surgisse entre elas disputa pela simpatia e pelas doações laicas, cada vez mais raras e mais procuradas naquele contexto de dificuldades globais da sociedade ocidental de fins do século XIII e princípios do XIV.

A transferência da sede do Papado de Roma para Avignon, em 1309, colocando-o sob influência da monarquia francesa, tensionou ainda mais a situação devido aos enraizamentos regionais daquelas Ordens monásticas. Por mais que elas tivessem se internacionalizado, tendiam a manter fortes laços com seus locais de origem: o território francês abrigava um terço dos mosteiros cistercienses e menos de um sexto dos conventos franciscanos, enquanto em território italiano esta-

vam pelo menos um quarto das instituições franciscanas e apenas um décimo do total de casas cistercienses.³⁹ Devido a isso, de forma geral os franciscanos (Ordem de origem italiana) foram favoráveis ao retorno do pontífice a Roma, enquanto os cistercienses (Ordem de origem francesa) acataram a nova sede papal.

No contexto de todas essas rivalidades clericais, a literatura satírica acabou por ganhar tonalidades populares graças à denúncia de práticas como nicolaísmo, simonia e avareza.⁴⁰ Foi o que ocorreu, próximo no tempo ao poema cocaniano, com *L'ordre de Bel-Eyse*, texto anglo-normando de 248 versos escrito no reinado de Eduardo I (1239-1307). Descreve-se ali uma nova Ordem monástica, “agradável e bela”, cheia de “mulheres bonitas e boas”.⁴¹ Com intenção satírica, o poeta estabelece um paralelo entre algumas Ordens monásticas concretas e a imaginária Bel-Eyse, fazendo desta uma espécie de hipérbole das fraquezas de caráter de cada uma daquelas. Dessa forma, o poema funcionava como um verdadeiro catálogo de reprovações à vida religiosa da época.

Em comum com a Ordem de Sempringham (cônegos gilbertinos), na de Bel-Eyse frades e freiras vivem juntos, mas enquanto naquela há muros separando homens e mulheres, nesta nada impede que “Os frades a seu prazer/ Não possam encontrar suas freiras”. Entre eles não há sequer “linho ou lâ”, isto é, roupas.⁴² Em comum com Beverley (franciscanos), a Ordem de Bel-Eyse tem o hábito de bem beber e comer.⁴³ Em comum com os hospitalários, os monges de Bel-Eyse são bem vestidos e calçados.⁴⁴ Em comum com os cônegos agostinianos, que comem carne três dias por semana, os membros de Bel-Eyse comem todos os dias, exceto às sextas-feiras e sábados.⁴⁵ Em comum com os monges negros (benedictinos), os de Bel-Eyse adoram beber, estão “todo dia bêbados”, por isso “dormem até tarde”.⁴⁶

Em comum com os cônegos seculares, “cada frei tem sua freira”, e com ela faz amor “de manhã e de tarde”.⁴⁷ Em comum com os monges cinza (cistercienses), os da Ordem de Bel-Eyse devem rezar antes das matinas e, quando não rezam, basta ajoelhar-se para mostrar grande devoção.⁴⁸ Em comum com a Ordem do Silêncio (talvez cartusianos), há celas individuais para bem repousar e para ter “sua freira entre os braços”.⁴⁹ Em comum com os frades menores (franciscanos), que mendigam e são hospedados por ricos barões e cavaleiros, jamais se hospedando com pobres, os de Bel-Eyse também evitam os humildes.⁵⁰ Em comum com os frades pregadores (dominicanos), os de Bel-Eyse

também viajam para pregar, porém deslocam-se mais confortavelmente, a cavalo.⁴⁸

No caso de *The Land of Cokaygne*, o tom é tão marcadamente satírico que já se viu naquela terra um antiparaíso. Argumentou-se que lá existem prazeres da mesa contrastantes com a frugalidade do Paraíso cristão, prazeres sociais contrastantes com a solidão de Adão e Eva no Éden: à inocência inconsciente dos primeiros humanos opõe-se uma alegria consciente de ter coisas sabendo o que é não as ter. Comparativamente a outras versões cocanianas, esta enfatiza a liberdade sexual ao localizá-la em abadias, pois o objetivo do poeta é criticar a vida monástica: “o autor inglês é decididamente irreligioso”.⁴⁹ Visando desqualificar o Paraíso, aquele autor concebe-o como um local desconfortável, sem nada além de “grama, flores e ramos”, local pobre onde se comem apenas frutas, local abstêmio no qual se bebe somente água (*Land* vv. 8, 10, 12). Em suma, local sem prazeres: “Se alguém, coitado, for lá./ Não terá companhia” (*Land* vv. 15-16). Além disso, enquanto o Paraíso terrestre do cristianismo era quase sempre imaginado no Oriente, a Cocanha inglesa ficava no Ocidente.⁵⁰

Pode-se portanto concordar que a Cocanha inglesa fosse uma espécie de antiparaíso, desde que se insista que essa era uma forma de criticar a visão que os monges tinham de si mesmos. Com efeito, a espiritualidade monástica tradicional considerava o claustro uma reatualização do Paraíso terreno, uma prefiguração do Paraíso celestial, concretizada no simbolismo de sua forma quadrangular e sua fonte ao centro. O monge era visto como o Adão pré-Queda, o homem puro encarregado de vigiar e cuidar do Éden.⁵¹ Ora, o mendicante autor de *The Land of Cokaygne* tinha concepções religiosas diferentes. Ele desprezava os monges tradicionais, freqüentemente de origem nobiliárquica e enclausurados nos mosteiros sem participação ativa na vida social. Os franciscanos, bem inseridos na sociedade laica e urbana, ao negarem a identidade mosteiro-Éden combatiam os monges em geral e, naquele contexto, os cistercienses em particular.

Buscando quebrar aquela identidade, o poeta franciscano colocou no seu texto monges e monjas de baixo padrão moral. Como havia naquele momento uma tendência das monjas cistercienses vestirem-se luxuosamente, e não apenas com o hábito de lã com o qual deveriam mesmo dormir, o poeta imaginou a abadia delas com “muita seda” (*Land* v. 150). Como era então comum o desrespeito da clausura por

parte das monjas, o poeta descreveu-as navegando em um pequeno bote e nadando nuas no rio (*Land* vv. 151-158). Como algumas vezes a estrita castidade cisterciense não era respeitada, o poeta imaginou monjas “brincando” (verbo de forte conotação sexual) falicamente com “o remo e o leme” (*Land* v. 154) em um “rio de leite doce” (*Land* v. 149) de conotação espermática. Mais explícito e incisivo, imaginou monges ensinando a suas colegas uma oração “Com pernas para cima e para baixo” (*Land* v. 166).

Ao localizar a abadia feminina do texto “A montante de um rio de leite doce” (*Land* v. 149), o autor franciscano fazia talvez alusão à abadia cisterciense masculina de Inislounaght (cujo nome, já vimos, significa “ilhota de Leite Doce”), parodiada como Cocanha, e à abadia feminina agostiniana de Molough, localizada próxima àquela, oito quilômetros ao sul.⁵² Mas o mosteiro feminino alvo dos ataques do franciscano de Kildare podia também ser o mosteiro ali fundado por Santa Brígida. De fato, um cronista afirma que, pela tradição, os homens estavam proibidos de entrar naquele espaço, sob pena de sofrerem a vingança divina,⁵³ perigo que o relato franciscano contorna ironicamente fazendo as monjas serem levadas para o mosteiro de seus amantes (*Land* vv. 162-166). Ademais, havia no mosteiro feminino de Kildare um falcão que no tempo de procriar voava para longe em busca de companhia,⁵⁴ da mesma forma que os monges da Cocanha saíam voando de sua abadia em busca das monjas que viviam lá perto (*Land* v. 163).

Também para negar o caráter paradisíaco dos mosteiros, o poema afirma não existirem animais na Cocanha (*Land* vv. 31-37). Acreditava-se que, ao dar nomes aos animais, Adão tornara-se em certa medida co-criador deles, seu senhor e amigo.⁵⁵ No entanto, na abadia da Cocanha, onde os religiosos em nada lembram o Adão anterior ao pecado, os animais não podem ser amigos do homem, que os teme, despreza e explora. Enquanto permaneceu no Paraíso, em harmonia com a natureza, Adão não comeu carne, assim como Cristo, *novissimus Adam*.⁵⁶ A dieta carnívora, decorrência da Expulsão e por isso dissimuladamente seguida nos mosteiros cistercienses,⁵⁷ era denunciada pelo poema da Cocanha (*Land* v. 55). De forma significativa, entre os animais desconhecidos na Cocanha, o poeta cita alguns dos mais comuns em terras cistercienses.

Ou seja, ele ironicamente invertia a situação concreta, pois os mosteiros cistercienses tinham como principal riqueza a pecuária. Sobre-

do de ovinos, ausentes da Cocanha (*Land* v. 33) e numerosos nas abadias britânicas, como prova o rebanho de 100 mil carneiros dos mosteiros do Yorkshire, alguns dos quais, como Melsa e Rievaulx, possuíam cada um entre 10 e 15 mil cabeças.⁵⁸ O poema exclui ainda da terra maravilhosa outros animais (*Land* vv. 32-33) criados pelos cistercienses: em escala comercial, cavalos e porcos; para uso próprio mas também em quantidade, vacas, bois e cabras. O pequeno mosteiro inglês de Kirkstall, por exemplo, possuía em fins do século XIII 216 bois, 160 vacas, 152 bezeros e noventa novilhos, além de 4 mil ovelhas.⁵⁹

Através de vários detalhes facilmente reconhecíveis por seus contemporâneos, o poeta insistiu na identificação da Cocanha como mosteiro cisterciense. O freqüente consumo de vinho (*Land* vv. 19, 46, 85, 111) naquele local indicava sua riqueza e liberdade de hábitos, e associava-o à Ordem Cisterciense, grande produtora de vinho, fornecedora do Papado de Avignon. A referência a “bolo de farinha” (*Land* v. 57) estava relacionada ao fato de os cistercienses terem muitos moinhos e monopolizarem sua posse em algumas regiões.⁶⁰ A menção a “rios de leite, mel e vinho” (*Land* v. 45), apesar de sua ressonância bíblica, criticava a grande quantidade daquelas bebidas consumida pelos monges brancos. A alusão a “água apenas para lavar” (*Land* vv. 47-48) estava ligada à fonte-lavabo existente na entrada dos refeitórios da Ordem e à fartura de vinho nas suas abadias.

Se os monges da Cocanha fazem três refeições diárias (*Land* v. 20) é porque tinham esquecido o parcimonioso costume cisterciense inicial, que estabelecia apenas duas. Se eles “podem se saciar/Sem pecar” (*Land* vv. 61-62) é porque a primitiva regra de perpétua abstinência carnívora era sistematicamente desrespeitada em fins do século XIII.⁶¹ O claustro “belo e leve” (*Land* v. 65) devia ser imediatamente associado pelos ouvintes/leitores de *The Land of Cokaygne* aos da arquitetura cisterciense, famosa pelo equilíbrio de linhas e pelo despojamento decorativo.⁶² As mangas e capuz que permitem ao monge voar (*Land* v. 126) parecem referir-se à cogula cisterciense, veste de mangas e capuz muito largos.⁶³ A referência a “estes monges de espírito alto” (*Land* v. 125) era uma ironia aos seus baixos interesses materiais, comuns naquele momento. A partir desse vôo físico, não espiritual, atribuído pelo poeta aos cistercienses, criava-se uma comparação paródica entre monges e anjos (*Land* vv. 123-128).

Os monges eram também comparados a aves de rapina que avis-
tam de longe suas "presas", caem sobre elas e levam-nas para seu ni-
nho, a Cocanha, para devorá-las (*Land* vv. 160-164). Passagem de
conotação sexual explícita, na qual os monges/aves mantêm relações
com as presas/monjas.⁶⁴ No entanto, a imagem dos monges predado-
res também podia estar associada à ganância material deles, que se
apossavam de terras, moinhos, animais e tudo que os enriquecesse. A
associação entre aves canoras e monges que voam (*Land* vv. 95-100,
121-128) talvez fosse uma crítica, freqüente na Idade Média, à sim-
plificação que a liturgia cisterciense impusera à música.⁶⁵ Apesar de
os costumes iniciais da Ordem Cisterciense interditar banhos e
cuidados higiênicos, vistos como concessão sensual ao corpo, tais
imposições nem sempre eram obedecidas. Ironizando essa situação,
Walter Map afirma que, ao contrário do que ocorria nos estabeleci-
mentos de caridade, nas casas cistercienses não existem pulgas e pio-
lhos.⁶⁶ Daí o poema falar na ausência daqueles insetos na Cocanha
(*Land* v. 37). Apesar de a regra beneditina recriminar a ociosidade,
esta era freqüente entre os cistercienses em fins da Idade Média:⁶⁷ "O
monge que mais dorme/ E entrega o corpo ao descanso,/ Pode espe-
rar, Deus o sabe,/ Rapidamente tornar-se abade" (*Land* vv. 173-176).

A penitência para poder atingir o mosteiro maravilhoso — ficar
sete anos imerso em fezes suínas (*Land* vv. 177-181) — podia ser uma
irônica alusão à figura dos *conversi*. Isto é, espécie de monges de
segunda classe, que, excluídos dos ofícios litúrgicos, do claustro e da
verdadeira vida monástica, dedicavam-se às tarefas produtivas do mos-
teiro, ficando metaforicamente mergulhados "até o pescoço em excre-
mento de porco". A menção a "nobres e cortes esenhores" que devem
buscar a Cocanha e depois nunca mais deixá-la (*Land* vv. 183-188) pos-
sivelmente estivesse relacionada à origem social da grande maioria dos
monges cistercienses. Enfim, talvez se possa ver em *The Land of*
Cokaygne uma sátira feita pela nova postura individualista (da qual os
franciscanos eram produto) à antiga visão coletivista e ritualista da
sociedade (da qual os cistercienses eram representantes).

É justamente essa característica da Cocanha como crítica com-
portamental que marca um nítido contraste entre o poema inglês e o
fabliau francês. A primeira diferença está no clima escatológico,
ausente do texto francês e presente no inglês, por meio de forte denún-
cia da decadência dos costumes. Em parte, isso devia-se ao momento

de elaboração de *The Land of Cokaygne*, pois em fins do século XIII a crise da sociedade feudal agravava-se em todo o Ocidente, e as ilhas britânicas não constituíam exceção. Se aquele texto for datado de princípios do século XIV, é mais fácil ainda entender sua atmosfera milenarista. O reinado de Eduardo II (1307-1327) protagonizou derrotas inglesas na Escócia, crescente tensão com a França, disputas internas decorrentes de violações da Magna Carta e do reprovável comportamento pessoal do rei. O reino foi duramente atingido em 1315 por chuvas torrenciais, que provocaram crise agrícola, fome e epidemias: a medida de trigo que no início daquele ano custava vinte shillings passou em meados deste a valer o dobro.⁶⁸ Quando o poeta descreve a Cocanha como terra sem “tempestade, chuva ou vento” (*Land v.* 41) talvez fizesse mais uma referência paródica, agora àquela situação meteorológica.

De todo modo, os problemas pelos quais passava o país eram por muita gente interpretados como castigo divino, como sinal do fim dos tempos. As canções políticas do século XIII e princípios do seguinte revelam claramente esse sentimento.⁶⁹ O mesmo faz a contemporânea tradução inglesa do influente texto que foi o *Physiologus*.⁷⁰ No entanto, todo pensamento escatológico é por definição pessimista em relação ao seu momento, por ser otimista em relação a uma nova era que pretensamente vai então começar. As dificuldades são entendidas como precondição de acesso a um mundo melhor. São dores de parto de uma nova Idade de Ouro, o Milênio que antecede o fim definitivo do mundo terreno.⁷¹ É isso que diz o poeta, quando afirma a necessidade de “uma grande penitência” (*Land v.* 178) de sete anos para quem quiser depois entrar na Cocanha. Nesta, como no Milênio, existe paz: “Ali não há conflitos, discussões [...] Nem homem nem mulher sentem raiva” (*Land vv.* 27, 30). Existe abundância: “Não falta comida ou roupa” (*Land v.* 29). Existe justiça: “Tudo é comum a jovens e velhos” (*Land v.* 63).

Contudo, coerentemente com o espírito do texto, não se pode deixar de aventar a possibilidade de ele ter sido uma paródia do pensamento milenarista. Mais especificamente, no caso, paródia das doutrinas do monge cisterciense Joaquim de Fiore (c. 1132-1202),⁷² adotadas na segunda metade do século XIII pela ala radical dos franciscanos. Ora, o franciscano conventual autor de *The Land of Cokaygne* podia então, ao zombar daquelas idéias, criticar ao mesmo tempo seus dois grandes desafetos dentro da Igreja, a Ordem Cisterciense e os franciscanos

espirituais. Na concepção joaquinista, há três fases históricas, a última das quais começaria por volta de 1260, a Idade do Espírito Santo, quando todos os homens se tornariam monges, quando o mundo se transformaria em um único e imenso mosteiro dedicado à contemplação.

A inversão paródica dessa idéia, na hipótese que agora examinamos, explicaria o fato de os cocanianos ocuparem seu tempo a comer, beber, brincar, dormir, fazer sexo. A crença naquela terceira etapa da história como, na expressão joaquinista, a luz do sol diante da luz das estrelas estaria então ironizada pelo fato de na Cocanha ser “sempre dia, jamais noite” (*Land* vv. 26, 81). Na mesma linha, assim como a Idade do Espírito Santo deve ser a da alegria, da liberdade e do amor espirituais, a Cocanha é no plano material o lugar mais “alegre e feliz” que existe, onde tudo “é brincadeira, alegria e satisfação”, onde “tudo é diversão e prazer”, onde todo monge deve ser “um grande garanhão” (*Land* vv. 23-24, 43, 50, 167). Como no pensamento joaquinista aquela etapa é a do descanso da humanidade, na Cocanha o monge que mais dorme é recompensado por Deus (*Land* vv. 173-176). Da mesma forma que antes de começar aquela fase o Anticristo reinará por três anos e meio, antes de entrar na Cocanha as pessoas fazem penitência ficando imersas em imundícies por um duplo período de três anos e meio (*Land* vv. 177-182).

Um segundo contraste a considerar é a atenção dada às plantas por parte do texto inglês. Enquanto o *fabliau* refere-se apenas a dois vegetais, trigo e alho, este transformado em molho (*FC* vv. 38, 42), o poema inglês cita nove diferentes espécies (*Land* vv. 73-80). O autor de *The Land of Cokaygne* parece conhecer alguns herbários, textos médico-mágicos que descrevem diversas plantas, concretas e imaginárias, e suas qualidades curativas, de acordo com a concepção analógica de mundo que então prevalecia e que esquematizamos mais adiante no Quadro 1. Com efeito, os herbários constituíam um tipo de literatura científica bem conhecida em todo o Ocidente medieval, inclusive na Inglaterra.

Entre os exemplos acessíveis ao poeta da Cocanha estava o herbário clássico conhecido por pseudo-Apuleio, traduzido no século XI para o anglo-saxão. Outro texto importante do mesmo gênero era um herbário anglo-normando anônimo escrito e iluminado por volta de 1200, talvez em Oxford. Pode-se, como já se fez,⁷³ pensar que a árvore de múltipla natureza imaginada pelo poema inglês (*Land* vv. 71-77) era uma

paródia da Árvore da Vida do Paraíso cristão. Mas isso não excluía o sentido mágico-terapêutico das plantas citadas por ele. Algumas (gingibre, noz-moscada, canela, cravo) eram especiarias, às quais a Idade Média atribuía sobretudo funções medicinais. Outras (junça, zedoaria, cúbebas), plantas conhecidas da farmacopéia medieval. Outras (rosa, lírio), enfim, flores que, além de ter forte simbolismo religioso, eram utilizadas na preparação de bálsamos e beberagens curativas. Diante disso, pode-se especular se aquela árvore-síntese de várias árvores e plena de poderes terapêuticos não estaria relacionada a Ygdrasil. Quer dizer, a árvore cósmica das tradições germano-escandinavas,⁷⁴ que haviam penetrado nas ilhas britânicas com a vaga invasora anglo-saxã dos séculos V e VI e viking dos séculos VIII e IX.

Um terceiro elemento a examinar é a sonoridade. No texto francês, ela aparece explicitada apenas em relação ao poeta e ao seu público,⁷⁵ não à Cocanha. Nesta, os únicos sons insinuados são os provocados pela correnteza do riacho de vinho e pela chuva de pudins. Os sons sociais aparentemente inexistem, apesar de festas diárias, de mesas postas pelas ruas da cidade e de relações sexuais freqüentes. Por outro lado, o texto inglês descreve uma Cocanha cheia de sons. E apenas de sons agradáveis. Não há discussões entre os seres humanos, nem uivos, relinchos, mugidos, balidos ou grunhidos de animais, nem barulho de trovão, chuva ou vento (*Land* vv. 27, 31-33, 39, 41). Desejando defender a superioridade da Cocanha em relação ao Paraíso, o poeta insular afirma que neste existem apenas duas pessoas, e quem for lá não terá companhia (*Land* vv. 15-16), isto é, pouco poderá conversar. Na abadia cocaniana, por sua vez, há fala e riso (*Land* vv. 24, 43). Na Cocanha inglesa, ao contrário da francesa, existem pássaros que cantam alegremente todo o tempo (*Land* vv. 95-100). Mesmo os gansos assados falam, anunciando a seus consumidores que estão quentes (*Land* v. 104). Para chamar de volta os monges que voam muito alto, o abade da Cocanha usa as nádegas de uma moça “como tambor” (*Land* v. 137).

A razão dessa diferença está provavelmente nos momentos históricos de elaboração dos dois textos. O contexto sonoro do *fabliau* era o das canções religiosas e aristocráticas, muito ligadas até o século XIII ao canto gregoriano, sendo portanto, como este, monódicas e modais. Isto é, com uma só linha melódica, correspondente na declamação do *fabliau* à sonoridade única da voz do intérprete: “Escute agora quem está aqui” (*FC* v. 1). Na passagem do século XII ao XIII, associada à com-

plexização da vida social, à multiplicidade dos sons urbanos, desenvolveu-se a polifonia. Mas apenas a partir de fins do século XIII consolidou-se uma música polifônica profana, com a utilização de quatro vozes simultâneas, o recurso a ritmos menos marcados, a preponderância do sistema tonal e da harmonia sobre as consonâncias.

Em certo sentido, essa transição era paralela à da filosofia realista para a nominalista: à única voz que condensava todas, que refletia o protótipo do som, sucedia-se a tomada de consciência da pluralidade sonora, das individualidades auditivas. Nesse processo, os franciscanos desempenharam papel importante. Pregando para multidões, circulando incansavelmente pelas ruas, praças e mercados das cidades, observando portanto a multifacetada realidade urbana, eles defendiam com frequência o nominalismo, cujo maior expoente foi um membro da Ordem, o inglês Guilherme de Ockham (1280-1349). Na Inglaterra da passagem do século XIII ao XIV, a polifonia continuava a ser essencialmente religiosa e, assim, provavelmente bem conhecida pelo franciscano de Kildare. É esse novo momento na história do pensamento e da sensibilidade que *The Land of Cokaygne* reflete.

A luminosidade é a quarta diferença entre as duas narrativas da Cocanha. No poema francês ela não merece maior atenção, salvo uma referência indireta em uma das versões do texto, que afirma serem os dias naquela terra sempre primaveris.⁷⁶ Além do *vermeil* (FC v. 66), a narrativa francesa não faz menção a qualquer cor. O branco, citado três vezes (FC vv. 42, 46, 69), não era na concepção medieval uma cor, e sim o oposto, o símbolo da ausência de cor. No poema inglês, pelo contrário, o tema é recorrente. Algumas cores são citadas (*Land* vv. 52, 70, 79, 164), várias outras insinuadas. São mencionadas dezessete diferentes pedras preciosas, além do ouro (*Land* vv. 68, 70, 88-94), o que remete a uma idéia de luz, de claridade, de brilho, de cores. O mesmo fazem as referências a flores e janelas (*Land* vv. 75, 79-80, 114) e à inexistência de cegos (*Land* v. 42). Todo o texto é muito visual. O poeta usa o verbo “ver” e correlatos (*Land* vv. 48, 72, 80, 127, 133, 139, 159, 187) muito mais do que seu antecessor francês (FC vv. 21, 119, 177). Pela mesma razão, ele recorre ainda às palavras “belo” e “luminosidade” (*Land* vv. 51, 65, 72, 116).

A melhor expressão disso é o fato de a Cocanha ser um local diurno, desconhecer a existência da noite (*Land* vv. 26, 81).⁷⁷ Submetido completamente às condições naturais, o homem da Idade Média passa-

va boa parte da sua vida na escuridão. As precárias formas de iluminação artificial jamais rompiam eficientemente as trevas noturnas, ainda mais densas e longas no inverno e no Norte europeu. A noite era o momento de medos sociais, assassinatos, assaltos, distúrbios, transgressões de todo tipo, o que levava as pessoas ao isolamento e forçava os poderes públicos a intervir na tentativa de controlar as atividades noturnas. A noite era sobretudo o tempo de medos espirituais, devido à presença de forças demoníacas, ao aparecimento de fantasmas e monstros, à ocorrência de visões e sonhos. A noite era o período privilegiado para torpezas e pecados.⁷⁸

A revalorização da luz, típica da mentalidade gótica, pouco aparecera no *fabliau*, apesar de ele ser originário da região (Norte francês) e da época (meados do século XIII) mais representativas daquela concepção cultural. Por sua vez, em função da luminosidade, a Cocanha inglesa é “uma doce visão” (*Land* v. 82). O papel que *The Land of Cokaygne* atribui ao visual pode ser interpretado como uma influência dos estudos do franciscano inglês Roger Bacon (1214-1294)? É possível. De fato, ele dedicou à óptica largas passagens de sua *Opus Maius* (parte V, chamada *De perspectiva*, e trechos das IV e VI), além de trabalhos menores como *De multiplicatione specierum*, *De speculis comburentis*, *Opus tertium* e a parte I de *Communia naturalium*.⁷⁹ De certa forma, o ponto de partida desse interesse remontava ao fundador da Ordem mendicante: Francisco de Assis, na sua exaltação das criaturas, insistira em saudar “especialmente o irmão Sol, que é o dia e ilumina a todos nós. Ele é belo e radiante no seu grande esplendor, pois representa a Ti, Altíssimo”.⁸⁰

Se a motivação foi teológica e franciscana, concretamente Bacon baseou seus estudos nos trabalhos do muçulmano Alhazen, do polonês Witelo e do inglês John Peckam, futuro arcebispo de Canterbury, que ingressara na Ordem franciscana apenas um ano antes que o próprio Bacon. A maior influência, porém, veio de outro inglês, Roberto Grosseteste (c.1175-1253), chanceler da Universidade de Oxford, onde Bacon estudou e depois lecionou. As idéias daquele estudioso tiveram grande difusão na época, inclusive sua concepção de que a luz é uma substância corporal, é energia, é a primeira forma de matéria a ter sido criada. Cosmogonia que naturalmente colocava a óptica acima de qualquer outra disciplina.

Assim, foi em ambiente de experimentação científica e de uma verdadeira teologia da luz, típicas da época, que Bacon desenvolveu sua obra, diversas vezes vista como pouco ortodoxa e suspeita de feitiçaria. Mesmo não se podendo com segurança associá-la diretamente ao pensamento baconiano, há no poema inglês da Cocanha uma presença forte que estava no rol de interesses do franciscano professor de Oxford — as pedras preciosas. Como muitos outros em sua época, Bacon considerava os minerais dotados de virtudes ocultas. Essa concepção vinha da Antiguidade, cujos textos conhecidos por lapidários atribuíam às pedras qualidades medicinais (como fizeram, por exemplo, o grego Dioscórido e o romano Plínio, o Velho) e mágicas (como fizeram sobretudo autores alexandrinos, caso de Damigeron⁸¹). Diversas obras medievais adotaram, adaptaram e desenvolveram essas idéias. Quatro delas provavelmente influenciaram o autor de *The Land of Cokaygne*.

Uma, *De Gemmis*, foi concluída por volta de 1090 pelo bispo de Rennes, Marbode, aproveitando sobretudo as informações de Damigeron, Plínio e Isidoro de Sevilha. Descrevem-se ali sessenta pedras, especialmente por suas virtudes mágicas. O texto obteve grande sucesso (ainda existem dele cerca de cem manuscritos), e um pouco antes de 1150 foi traduzido, também em verso, para o anglo-normando. Na mesma língua, entre 1150 e 1175 surgiu uma primeira adaptação em prosa; em meados do século XIII, uma segunda; e em fins do mesmo século, uma terceira. Além disso, indício de sua popularidade, o texto foi também vertido para o francês, castelhano, italiano, provençal, dinamarquês, hebraico e irlandês.⁸²

Outra obra a lembrar é um original grego traduzido para o árabe, e deste para o castelhano por volta de 1250, a mando de Afonso X de Castela: *Lapidario*.⁸³ O poder das pedras é visto aí como benéfico ou maléfico, dependendo das condições astrológicas de sua utilização. Em função disso, o livro está estruturado em doze seções correspondentes aos doze signos do zodíaco, cada um dividido em trinta graus e cada um destes por sua vez associado a uma pedra. Totaliza-se assim 360 pedras cujas virtudes são descritas. Essa relação pedra-zodíaco expressava outra muito difundida no pensamento arcaico — entre microcosmo e macrocosmo — e que também estava presente em *Picatrix*, texto astrológico andaluz do século XI, traduzido em 1256 do árabe para o castelhano e deste para o latim, versão que teria muita repercussão nos séculos seguintes.⁸⁴

Sabe-se que os contatos culturais diretos não significam necessariamente filiação ou mesmo influência, porém constituem sempre possibilidade explicativa maior do que a ausência deles. Como no período 1256-1258 as relações diplomáticas e comerciais anglo-castelhanas foram intensas,⁸⁵ não é despropositado pensar que aqueles textos oriundos da prestigiosa corte de Afonso X tenham chegado à Inglaterra. Na verdade a atração que a astrologia hispano-muçulmana exercia sobre os ingleses era anterior, como indica o caso de Daniel de Morley. Tendo estudado e trabalhado em Toledo em fins do século XII, de volta a seu país ele levou vários textos árabes traduzidos que conheceram considerável circulação na Inglaterra. Assim, não é surpreendente o interesse do poeta inglês da Cocanha pelas pedras e pela astrologia. Seu texto revela uma cosmovisão semelhante à daquelas obras, citando dezoito diferentes tipos de pedras existentes na terra maravilhosa (*Land* vv. 68, 70, 88-94) e interessando-se pelas condições climáticas daquele local (*Land* vv. 26, 39-41, 81), ao contrário do que fizera o *fabliau* francês.

Outra fonte ainda para o pequeno lapidário que aparece no poema inglês da Cocanha é o *Physiologus*. Esse texto grego do século II, traduzido para o latim no V, foi muito popular na Idade Média, tendo sido ao longo dos séculos objeto de várias versões. Uma das mais divulgadas foi um resumo em versos atribuído a Teobaldo (falecido em 1035), texto traduzido no século XIII para o inglês.⁸⁶ Além desses, circularam na Inglaterra dos séculos XII e XIII muitos outros *Fisiólogos*, como o do anglo-normando Filipe de Thaon, o do normando Guilherme, o Clérigo, o do franciscano inglês Bartolomeu. Apesar de serem antes de tudo bestiários, isto é, tratados científico-morais de zoologia, muitos desses textos dedicam certo espaço às pedras e plantas. Seguiam também nisto o texto-matriz do *Physiologus*, cuja versão latina mais completa reserva sete de seus 49 capítulos a minérios e dois a vegetais.⁸⁷ Da mesma forma que os lapidários, também os bestiários viam as pedras mais nas suas características mágicas do que nas físicas. Tanto num quanto noutro daqueles gêneros literário-científicos, as pedras são acima de tudo matéria-prima de objetos apotropaicos. São talismãs.⁸⁸

A última e talvez mais importante fonte para as pedras citadas na narrativa inglesa da Cocanha é a *Bíblia*. Apesar de paródico em relação às descrições do Paraíso e muito crítico em relação aos monges, não se pode minimizar o fato de *The Land of Cokaygne* ser de origem clerical. Por isso dos dezoito minerais citados por ele, quinze estão presentes

nas duas principais passagens bíblicas que se referem a isso. Das catorze pedras enumeradas pelo *Rationale*, doze estão no texto do franciscano inglês; das catorze que constam da Jerusalém Celeste, doze são igualmente aproveitadas por ele.⁸⁹ Apenas não aparecem naqueles versículos o coral, o *astrion* e a *hepatite* (*Land* vv. 70, 90, 94). Mas essas três pedras estão em Isidoro de Sevilha, que tinha sido importante fonte para diversos bestiários e lapidários (inclusive de Marbode de Rennes) de conhecimento do autor do poema da Cocanha. Não é improvável, aliás, que ele tenha conhecido diretamente a obra do bispo de Sevilha, uma das mais valorizadas e utilizadas pela Idade Média.⁹⁰

De qualquer forma, na Cocanha inglesa as pedras preciosas parecem ter caráter sobretudo medicinal, pois são oriundas de fontes terapêuticas (*Land* vv. 83-94). Pela analogia secreta que o pensamento da época via entre todas as coisas, ou as características de cada uma daquelas pedras originavam-se da fonte que as produzia, ou as virtudes de cada fonte derivavam das pedras ali existentes. De acordo com a física medieval, dos quatro elementos universais (terra, água, fogo, ar) decorrem quatro qualidades básicas (seco, úmido, quente, frio) que se combinam em quatro polaridades, cada uma delas prevalecendo em certo período do ano, certa parte do mundo, certos objetos, certos alimentos, certo tipo humano. Por essa visão de mundo, cada pessoa devia buscar os complementos necessários (alimentos, comportamentos, medicamentos) conforme suas estruturas (temperamento, signo zodiacal) e conjunturas (época do ano, local, idade). O sistema implicava dosar convergências e divergências na procura do equilíbrio físico e mental.

Representante dessa forma de pensar, Hildegarda de Bingen (1098-1179) via o homem como síntese do universo: o fogo é sua medula; o ar, sua voz; a água, seu sangue; a terra, seus ossos. Considerando que o homem microcósmico é regido pelo macrocosmo, ela conclui que os órgãos do corpo humano necessariamente transformam-se de acordo com as transformações do universo. Assim, para compreender as disfunções físicas no homem, devem-se examinar suas relações com o cosmo. As doenças, diz ela, surgiram no mundo como consequência do pecado de Adão, que quebrou a harmonia entre micro e macrocosmo, rompeu o equilíbrio interno dos elementos microcósmicos no homem. Para restabelecer a saúde, é preciso então reordenar as partes do corpo humano em sintonia com a ordenação universal dos

elementos. A dieta adequada a cada caso pode fazer isso, ao fornecer os humores faltantes e ao reduzir os excessivos.⁹¹

Essa maneira de conceber o universo estava muito difundida, daí o poema cocaniano inglês associar quatro fontes medicinais, dezesseis tipos de pedras jorradadas por elas e nove plantas. São muitas as associações possíveis daí resultantes, como mostram diversos textos médico-mágicos da época. Uma fórmula de Hildegarda de Bingen, por exemplo, fala em safira misturada com saliva e vinho para “limpar o estômago”, receita portanto de efeitos desintoxicantes como os da teriaga. Mas a mesma pedra, aquecida e colocada no local, faz desaparecer terçóis, isto é, funciona como bálsamo. Para a mesma autora, a pérola entra na composição de uma água medicinal eficaz contra febre, enquanto Alberto Magno atribui a essa pedra poderes contra disenteria e diarreia, portanto função terapêutica de teriaga. O gengibre, ensina Hildegarda, entra tanto na composição de um bálsamo contra erupções cutâneas, quanto na do vinho com especiarias que acalma dores estomacais. Algumas das complexas relações micro-macrocósmicas que fundamentam a função das pedras preciosas e das plantas na Cocanha anglo-irlandesa estão sintetizadas a seguir no Quadro 1.⁹²

Como o autor de *The Land of Cokaygne* era sem dúvida franciscano, pode-se pensar em duas possibilidades. Uma, a de ele ter se identificado com as idéias de seu confrade Roger Bacon. O texto seria então um aproveitamento livre das idéias baconianas sobre a luz, as pedras e as plantas. Também a atenção dedicada pelo poema às condições climáticas (*Land* vv. 26, 39-41, 81) estaria nessa linha, pois como fizera de forma geral a ciência do século XIII, Bacon associava meteorologia e óptica, explicando uma pela outra. A segunda possibilidade é a de o autor, contrário ao joaquinismo de Bacon,⁹³ zombado pelo poema, ter criticado seu colega (mal compreendido e malvisto dentro da Ordem Franciscana⁹⁴) por meio da paródia de algumas de suas idéias, por exemplo ao transformar as máquinas voadoras imaginadas por Bacon em monges voadores.

O quinto contraste entre as duas versões da Cocanha está no tratamento dado às próprias características centrais da terra maravilhosa. Na francesa são quatro os traços principais, como vimos: abundância, ociosidade, juventude, liberdade. Na inglesa, aquele primeiro ponto aparece bem representado, com 38 versos em um total de 190, ou seja, 20%, percentual próximo ao do *fabliau* francês (26%). Mas com dife-

renças importantes. Na Cocanha francesa come-se o tempo todo, na inglesa em três horários específicos (*Land* v. 20). Na primeira o riacho é de vinho, na segunda de azeite, leite, mel e vinho (*Land* vv. 45-46). Numa a alimentação é exclusivamente carnívora e píscia, na outra além disso existem frutas, pastéis e bolos (*Land* vv. 49, 54, 57). Numa o vinho é tinto e branco, na outra apenas clarete (*Land* v. 19). Numa o único tempero é molho de alho, na outra além dele existem especiarias (*Land* vv. 105, 73, 75-77, 85, 110). Numa a única ave consumida é ganso, na outra ganso e cotovia (*Land* vv. 102-110).

A ociosidade também está presente no texto inglês, segundo o qual na Cocanha comida e bebida são obtidas “Sem preocupação, esforço e trabalho” (*Land* v. 18). Lá o monge mais dorminhoco pode “Rapidamente tornar-se abade” (*Land* v. 176), adaptação do célebre “quem mais dorme mais ganha” (*FC* v. 28). Apesar disso, de forma global a ociosidade não está tão enfatizada quanto no texto francês. No que diz respeito à juventude, também há diferenças significativas. A Cocanha descrita pelo *fabliau* é terra de jovens, mas sem qualquer indicação de que a vida seja ali prolongada indefinidamente. A Cocanha inglesa, de seu lado, é local de “jovens e velhos”, mas igualmente terra da eternidade (*Land* vv. 63, 28).

No que diz respeito à liberdade, as duas descrições estão igualmente afastadas. Pela francesa, a sociedade cocaniana desconhece qualquer forma de instituição ou de autoridade: pela inglesa, existe uma hierarquia entre abade e monges, apesar de ela ser descrita de forma derrisória. Talvez por isso, enquanto o *fabliau* insiste na ausência de oposições e proibições (*FC* vv. 49, 76, 94), a versão insular nada fala sobre isso. Outra diferença quanto à liberdade está no aspecto sexual. O texto francês confere a homens e mulheres os mesmos direitos (*FC* vv. 109-122), enquanto o texto inglês é machista, reserva aos homens a iniciativa da abordagem, a escolha da parceira, a posse de diversas companheiras e atribui a eles conhecimentos superiores de técnica sexual (*Land* vv. 162-170).

A sexta diferença entre os dois textos está na atenção dada pelos autores às características psicológicas dos cocanianos. Na redação francesa, em razão de seu panteísmo, não se atribuem aos habitantes traços claramente humanos. A impressão é de um conjunto indiferenciado de pessoas, dedicadas a mecanicamente comer, beber e fazer amor. As duplas homem/mulher, cabeludos/calvos, tecelões/sapateiros

QUADRO 1. CORRESPONDÊNCIAS MICRO-MACROCÓSMICAS EM THE LAND OF COKAYNE

Elementos	Qualidades	Signos zodiacais	Estações	Idades	Humores	Temperamentos	Fomes	Pedras	Plantas
Ar	Quente e úmido	Gêmeos Libra Aquário	Primavera	Infância	Sangue	Sanguíneo (sociável, disciplinado, animado)	Vinhos com especiarias	Ouro Ônix Topázio Criscólito Calcetônia	Gengibre Zedoaria Noz-moscada Cravo
Fogo	Quente e seco	Áries Leão Sagitário	Verão	Juventude	Bilis amarela	Colérico (otimista, impulsivo, ativo)	Teranga	Pedras preciosas em geral Safira Rubi <i>Astrion</i> Ametista	Canela Cúbeba Alho
Terra	Fria e seca	Touro Virgem Capricórnio	Outono	Maturidade	Bilis negra	Melancólico (pessimista, tímido, ansioso)	Bálsamo	Esmeralda Jacinto Diamante	Rosa
Água	Fria e úmida	Câncer Escorpião Peixes	Inverno	Velhice	Fleuma	Fleumático (pensativo, tranquilo, introvertido)	Água medicinal	Pérola Berilo <i>Hepatic</i>	Junça Lírio

parecem não ter sentimentos específicos. A versão inglesa, ao contrário, transmite a sensação de a Cocanha ser algo concreto, de estar povoada por pessoas e não por entidades quase abstratas. O frade inglês procura definir a sensibilidade dos cocanianos, gente que não sente raiva, pessoas alegres, brincalhonas e satisfeitas, felizes enfim, apesar de algumas serem altivas e violentas, outras fracas e medrosas, todas em busca do prazer (*Land* vv. 30, 43, 122, 44, 64, 172).

Enfim, o último contraste — que de certa forma sintetiza e explica os anteriores — está na cosmovisão panteísta do *fabliau* francês e naturalista do poema inglês. O primeiro na sua descrição da terra maravilhosa utiliza, como sabemos, elementos de Cultura que são produzidos pela Natureza — tanto alimentos (toicinho, salsicha, carne assada, presunto, ganso assado, molho de alho, vinho, pudim) quanto instrumentos (mesa, toalha, caneca, copo, taça). O segundo recorre especialmente a dados naturais, seja pela ausência (noite, trovão, neve, graniço, tempestade, chuva, vento, serpente, lobo, raposa, cavalo, vaca, boi, carneiro, porco, cabra, mosca, pulga, piolho, sujeira, cegueira), seja pela presença (dia, rios, pedras preciosas, especiarias, flores, frutas, aves).

A melhor expressão do naturalismo de *The Land of Cockayne* está no fato de ele utilizar muitos referenciais espaço-temporais, ao contrário do *fabliau* da Cocanha. Na verdade isso não resulta de uma simples opção do poeta francês, e sim de traços estruturais da língua que ele utilizava. A noção de espaço, no sentido moderno de intervalo entre dois pontos, de extensão, quase não existia no francês antigo. A própria palavra *espace* exprimia mais uma noção temporal. O vocabulário espacial, tanto para a horizontalidade quanto para a verticalidade (ainda menos freqüente), estava constituído sobretudo de preposições e de advérbios. Também as dimensões, absolutas ou relativas, apresentavam vocabulário reduzido e pouco preciso.⁹⁵

É o que se percebe na própria localização daquela terra maravilhosa. O poeta francês afirma que foi enviado para lá pelo papa, portanto ou este ensinou-lhe o caminho, ou o peregrino-narrador já o conhecia. Contudo, depois de ter deixado a região, quando quis voltar o goliardo francês não encontrou “nem a trilha, nem a estrada” (*FC* v. 176) que levava até lá. A Cocanha francesa não estava ligada a uma geografia concreta. Se o homem medieval, tão integrado à natureza, ignorava por isso mesmo a paisagem, não atribuía a ela um valor estético, uma per-

sonalidade,⁹⁶ com mais razão isso acontecia no texto francês, cuja concepção panteísta fundia homens e natureza num todo único. Expressando outra sensibilidade, o texto inglês, apesar da imprecisão espacial que continuava típica do pensamento medieval, não deixava de dar uma indicação geográfica, situando a Cocanha "Além-mar, a oeste da Espanha" (*Land* v. 1). Nessa versão, ela passava a ser vista como um espaço concreto, terreno, existente "sob o céu" (*Land* vv. 3, 23).

Enquanto a Cocanha francesa é um espaço inespecífico, sem pontos de referência, na inglesa existem duas abadias, importantes elementos organizadores do espaço medieval.⁹⁷ Uma delas de monges brancos e cinza, localizada numa colina ou montanha, outra de monjas, próxima àquela mas erguida em terreno plano, junto a um rio. A noção de circunscrição espacial, quase ausente do texto francês, aparece ainda no inglês através de diversos outros indícios. Além das abadias, fala-se em quartos, salas, paredes, igreja, claustro, torres, jardim, janelas: pode-se entrar e sair destes espaços (*Land* vv. 51, 53, 55, 58, 65, 67, 71, 114, 144). A noção de direção também existe, como revelam certos verbos: espalhar, voar para, cair, ir a, descer, subir, afastar, retornar, ir em direção a, dirigir-se a, colocar para cima e para baixo, chegar, mergulhar, deixar (*Land* vv. 87, 103, 108, 113, 131, 132, 134, 138, 141, 145, 153, 166, 177, 181, 184). A noção de distância transparece em outras expressões: largo, rápida, comprido, vôo rasante, alto, perto, a montante de, longe, levantar, alçar vôo (*Land* vv. 66, 123, 132, 140, 147, 161, 149, 155, 160).

De maneira semelhante, se na Cocanha francesa o tempo inexistente, na inglesa (apesar da vida eterna) há momentos bem marcados. O tempo é ritmado pelas refeições, pois come-se "Ao meio-dia, às 16 horas e no jantar" (*Land* v. 20). Há outras duas ocasiões diárias que também ajudam a pontuar a passagem do tempo, a missa e a prece de vésperas (*Land* vv. 113, 130). Há consciência de uma sequência temporal, de um antes e um depois dos eventos (*Land* vv. 117-120, 185). Há consciência de uma temporalidade, de uma duração, do próprio evento (*Land* v. 170). O sentido de porções temporais mais largas está igualmente presente na menção a jovens e velhos, verão, ano (*Land* vv. 63, 151, 170, 179).

Tudo isso revela que a cosmovisão do texto francês era arcaizante, enquanto a do inglês era bem contemporânea. De fato, desde o século XII ocorria uma nítida valorização da natureza. Ela estava presente

tanto nas ciências quanto na teologia, tanto na filosofia quanto nas artes plásticas e na literatura (inclusive nas canções políticas inglesas⁹⁸). Ela era vista como um princípio ativo que gera, anima e organiza o conjunto de coisas e seres existentes, seguindo certas regras e leis, às quais ela própria está submetida. A regularidade de seus fenômenos (estações, dia/noite, cheias/vazantes, ciclo de gestações etc.) fazia dela um guia. O geometrismo de suas formas (círculos, esferas, hexágonos e espirais perfeitos, presentes em astros, flores, árvores, colméias) fazia dela uma fonte permanente de inspiração.⁹⁹

Embora tivesse ganho esse novo prestígio no século XII, a origem daquela concepção estava nos fundamentos do pensamento cristão.¹⁰⁰ Ao retirar da natureza o caráter sagrado que a recobria anteriormente (e que sob outra forma continuava no *fabliau da Cocanha*), o cristianismo transformou os fenômenos naturais de divindades em criações de uma única Divindade. Esta, apesar de inacessível em si mesma, revela-se através de sua criação. Como Alexandre Kojève bem percebeu, a possibilidade humana de conhecer a natureza resulta do único dogma que é exclusivo do cristianismo, o da Encarnação, ponto de encontro homem/Deus, particular/geral, empírico/abstrato, histórico/eterno. Desde que Deus se fez homem, isto é, o sobrenatural se revelou no natural, toda a natureza passou a ser uma janela de acesso ao conhecimento do divino.¹⁰¹ Foi por não ter essa possibilidade especulativa que o islamismo não pôde aproveitar de forma duradoura toda a potencialidade da herança científica grega, como fizeram os cristãos ocidentais, que a tinham conhecido em boa parte através dos muçulmanos.

Fertilizada pelas transformações socioeconômicas e pela retomada da cultura clássica que as acompanhou, a leitura cristã da natureza despontou plenamente no século XIII. O homem ocidental tomou então consciência da natureza como uma realidade exterior a ele, independente dele, mas da qual ele faz parte. Daí ter se tornado legítimo investigar a ordem oculta mas racional das coisas, admirar a beleza geométrica do universo, buscar fundamentos históricos na reflexão do texto bíblico. Daí São Francisco ter podido considerar-se irmão dos astros, dos animais, dos pássaros, das plantas. Daí o franciscano autor de *The Land of Cokaygne* ter atribuído à sua terra maravilhosa, mesmo sendo paródica, traços essencialmente naturais.

Em suma, o *fabliau* francês, ao construir uma terra sem conflitos, colocada fora do tempo e do espaço humanos, com total harmonia e

identidade entre homens e natureza, elaborava um discurso utópico. O poema inglês, ao imaginar um local igualmente rico e agradável, mas sujeito às desigualdades cosmológicas (natureza/homem), psicológicas (altivo/medroso, violento/fraco), físicas (jovem/velho), institucionais (abade/monges) e sociais (homem/mulher), elaborava um discurso ideológico.

A COCANHA NAS VERSÕES TARDIAS

Non c'è né duca, né signor, né conte
Capitolo di Cuccagna, v. 19, p. 56

A narrativa sobre a Cocanha surgiu sob forma oral provavelmente no século XII e sob forma escrita no XIII, composta com material mítico há muito tempo enraizado na cultura e no imaginário ocidentais, como vimos no capítulo 1, daí ter podido continuar viva por longo tempo. Até o século XIX, de acordo com Elfriede Ackermann, havia relatos sobre a Cocanha em francês, inglês, gaélico, alemão, espanhol, italiano, finlandês, sueco, polonês e russo.¹ No início do século XX, contudo, Arnold van Gennep não localizou no Norte da França, região de origem do *fabliau de Cocaingne*, nenhum conto popular que se possa relacionar àquele.² Apenas um conto da região de Beauce e Perche, logo ao sul da Île-de-France, guarda certos pontos de contato com o relato medieval. No conto em questão, o personagem central busca um lugar onde não se morre, encontra uma ilha, vive lá muito tempo, mas sabendo que um dia um enorme peixe beberá toda a água do mar e a ilha desaparecerá, ele a abandona em busca de outro lugar, para logo se lamentar de ter saído de lá.³

Mas isso não significa que a Cocanha tenha desaparecido do imaginário ocidental do século XX. Em meados deste século, ela foi objeto, ainda que sob outro nome, de um folheto de cordel bastante divulgado no Nordeste brasileiro. No Sul do país, por influência da imigração italiana de fins do século passado, o tema da Cocanha é ainda hoje bem conhecido. Em diversas línguas ocidentais, “país da Cocanha” conti-

nua a ser expressão corrente para designar um local muito rico.⁴ Atualmente, no princípio da primavera, comemora-se na pequena cidade de Saint-Félix-de-Lauragais, próxima a Toulouse, a Festa da Cocanha, lembrando que no século XVI, graças à riqueza proporcionada pelo cultivo de uma planta tintorial bastante usada pela indústria têxtil da época, aquela região foi conhecida por “país da Cocanha”.

É essa trajetória pós-medieval do tema cocaniano que vamos agora acompanhar nas suas principais etapas. Trajetória que reforça a tese de Jacques Le Goff sobre a existência de uma “longa Idade Média” que se teria estendido até as vésperas da Revolução Industrial.⁵ Com efeito, aquele relato não se alterou nos seus elementos centrais, nem tampouco na sua função cultural-ideológica, ainda que tenha passado a ter uma outra identificação social. A profunda crise de fins da Idade Média, e depois os problemas gerados pela instalação da sociedade capitalista e absolutista, popularizaram o país da Cocanha. Ele passou a ser uma crítica social feita pelas classes desfavorecidas de forma geral, sobretudo pelo campesinato.

É significativo que de país anárquico na Idade Média a Cocanha tenha sido algumas vezes imaginada na Idade Moderna como terra monárquica. Contudo, seu rei é Panigon, um bufão, um rei momo, um comilão indolente,⁶ expressão de desilusão diante de um Estado crescentemente centralizado mas que não conseguia resolver os sérios problemas da época. A passagem da Cocanha de utopia aristocrática (do ponto de vista social e/ou cultural) a utopia popular resultava em grande parte do reaparecimento, no século XIV, da carestia que a Idade Média Central tinha de certa forma controlado. Desde então as desigualdades socioeconômicas acentuaram-se, como mostra o duplo sistema alimentar da época moderna, baseado no pão dos príncipes e no pão dos cães, como definia Savonarola na segunda metade do século XV. Ou seja, o pão correto, feito de cereais panificáveis, e o pão grosseiro, feito com uma mistura de cereais inferiores, de vegetais diversos e de grãos tóxicos e estupefacientes. Situação que se prolongou até o século XVIII, como bem mostrou Piero Camporesi.⁷ Na época da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e da Fronda francesa (1648-1652), comiam-se restos apodrecidos de animais atingidos pela peste e, pelo menos na Picardia, ocorria autofagia de braços e mãos.⁸

Dessa forma, não é surpreendente que o estudo de quinze versões da Cocanha, literárias e iconográficas, entre os séculos XIII e XIX, tenha mostrado que ela foi tratada essencialmente como um Paraíso alimentar.⁹ Nessas quinze versões, as maravilhas ligadas à comida — biscoitos que crescem no lugar de grama, montanha de queijo, chuva de frutas cristalizadas etc. — totalizam 99 referências. O alcance desse número fica mais claro se observarmos que a ociosidade, também presente naquelas quinze versões, surge apenas 46 vezes. As festas, o amor livre e a paz aparecem em catorze versões, com vinte passagens. A fonte da juventude é citada por somente quatro daquelas versões. Ou seja, enquanto outras características da Cocanha medieval perdiam importância aos olhos do homem moderno, a abundância alimentar tornava-se o elemento central. Como já se observou, “a redução da Cocanha a um fato puro e simplesmente gastronômico, a assimilação progressiva da Cocanha ao Carnaval, são indícios de que a Itália da fome, sob a garra de carestias recorrentes e cada vez mais graves, buscava sobretudo a sobrevivência”.¹⁰

Fato compreensível, pois apesar de entre os séculos XV e XVIII a Europa ter se mantido fundamentalmente agrícola, com 80 a 95% das pessoas, conforme a região, dedicando-se àquela atividade, a fome não foi vencida. Pelo contrário. A França, por exemplo, país de fertilidade privilegiada, conheceu além de diversas carestias locais, dez situações de fome geral no século X, 26 no XI, duas no XII, quatro no XIV, sete no XV, treze no XVI, onze no XVII, dezesseis no XVIII.¹¹ Fomes, portanto, tão numerosas na Modernidade quanto na Medievalidade. A retomada do crescimento demográfico depois do flagelo da Peste Negra (1348-1350) agravou a escassez alimentar na Europa ocidental: de pouco mais de 37 milhões de habitantes em 1400, a população passou a quase 51 milhões em 1500, cerca de 65 milhões em 1600, 74 milhões em 1700, quase 107 milhões em 1800, segundo as estimativas de McEvedy e Jones.¹² Os testemunhos coincidem quanto à difícil situação da época: para um italiano do século XV, “os camponeses viviam melhor outrora do que agora”;¹³ para um alemão de meados do século XVI, “em casa de camponês já se comeu melhor do que agora”.¹⁴ O aumento no rendimento da cerealicultura não era suficiente para compensar a retração no consumo de carne, que apenas em 1850 foi restabelecido nos patamares anteriores.¹⁵

Assim, foi pensando em termos de Idade Moderna que com razão Boîteux, Camporesi, Delumeau, Demerson, Burke e Ginzburg,¹⁶ entre outros, afirmaram que a Cocanha era uma utopia popular, e mais especificamente camponesa. Mas, na Itália fortemente urbanizada, aquela utopia foi adotada sobretudo pela parcela mais pobre da população citadina, cujas dificuldades eram crescentes diante do deslocamento do eixo econômico do Mediterrâneo para o Atlântico e da manutenção da divisão política italiana, fato arcaico naquele mundo de tendências nacionalistas centralizadoras. Daí, naquela região, a completa urbanização do tema, como nos mostra a *Historia nuova della città di Cuccagna*, impressa em fins do século xv em Siena. Ou como nos mostra ainda a existência de carros alegóricos conhecidos por Cocanhas, populares sobretudo na Nápoles do século xviii: nos quatro domingos anteriores ao Carnaval, depois de desfilarem pela rua principal da cidade, tais carros cheios de comestíveis de todo tipo eram entregues à plebe.

Um indício interessante do caráter camponês que aquele país maravilhoso assumia na Idade Moderna foi o surgimento do “mastro da Cocanha”. Isto é, da brincadeira realizada em certas festas populares, nas quais se colocava no centro da aldeia um tronco ensebado com várias comidas no topo, que eram a recompensa para quem conseguisse escalá-lo. Após o feito, havia comilanças, bebedeiras, danças e sexo livre. Tratava-se de uma variante do antigo costume folclórico da “árvore de maio”, que celebrava o início da primavera e a regeneração da natureza.¹⁷ Festejo, em função disso, acompanhado de práticas orgiásticas que, pela indiferenciação social, pela desconsideração de regras morais, pelos excessos sexuais, alimentares e alcoólicos, acreditava-se redespertar as energias vitais da natureza e dos homens.¹⁸ A tradição da “árvore de maio” tinha, portanto, pontos comuns com o relato medieval da Cocanha.

O “mastro da Cocanha” era uma brincadeira séria, uma atividade ritualística importante para sociedades rurais. Daí por que ele não aparece entre as 84 brincadeiras que Bruegel retratou no seu *Jogos infantis* (Viena, Kunsthistorischen Museum), pintado em 1560, anos antes do seu *O país da Cocanha*. Mais do que mera prática lúdica, aquele jogo sintetizava a resistência folclórica diante da tripla pressão da cultura eclesiástica, da cultura urbano-burguesa e da atuação repressiva e normatizadora do Estado em nome daquelas culturas.¹⁹ De fato, para a

visão de mundo camponesa, ainda continuava forte a idéia da Árvore Cósmica que liga o mundo terreno às forças subterrâneas e às forças celestes, permitindo a regeneração perpétua do universo. Árvore Cósmica que é a fonte essencial da vida, ao abrigar e alimentar todos os homens. Idéia forte, enraizada na psicologia coletiva, ela “encontra-se em quase todas as tradições, de uma ponta a outra do planeta, e pode-se supor que existia em toda parte, mesmo onde sua imagem se apagou”.²⁰

De forma geral, a árvore-mastro da Cocanha subsistiu em sociedades de fortes traços tradicionais. Sabe-se que em 1734 na cidade portuguesa de Batalha, durante a festa da Trindade, do alto de um carvalho eram arremessados “pão, carne e outras mjudezas” aos participantes. Talvez por influência dessa prática, no Rio de Janeiro em 1763 apareceu um “mastro da Cocanha” durante a festa do Divino Espírito Santo, festa de abundância que era uma “espécie de meio Carnaval” e comportava distribuição de comida.²¹ Apesar de a denominação ter se perdido, em certas regiões e em certas datas continua a existir atualmente a brincadeira do “pau de sebo”, descendente direta daquela prática. Em algumas localidades brasileiras, ainda hoje transplanta-se em junho uma árvore na qual se penduram frutas e flores que depois são queimadas como oferta propiciatória para a fertilidade das futuras colheitas, de forma semelhante à que se fazia na Europa com o “mastro de maio”.²²

Essa constatação de longa duração histórica não surpreende, pois em sociedades pré-industriais as árvores sempre representaram importante complemento alimentar (frutos), indispensável fonte de energia e calor (madeira para lenha), material de construção essencial (madeira para casas, móveis, carroças, barcos, objetos diversos). Compreende-se, então, que para as populações rurais da época moderna as árvores fossem um importante símbolo de fartura. Fartura destruída e mal distribuída pelas camadas dirigentes. Com efeito, ocorria então significativo recuo florestal devido ao avanço das áreas urbanas, pastoris, cerealíferas e de cultivos industriais (linho, granza, gauda etc.). Já se calculou que antes do século XVIII uma forja de tamanho médio consumia 2 mil hectares de floresta; às vésperas da Revolução Francesa, Paris consumia anualmente mais de meio milhão de toneladas de lenha, além de 28 mil toneladas de carvão de madeira.²³ Portanto, em face das dificuldades colocadas pelo Antigo Regime às tradicionais condições de vida campesina, o “mastro da Cocanha” servia de resistência cultural. Era uma crítica à ordem estabelecida.

Por isso a festa de maio foi objeto de intervenções da cultura oficial, sendo aos poucos recoberta por significados socialmente aceitos, até ser no século XIX transformada na “festa do trabalho”. Nesse processo de descaracterização do evento e de sua carga subversora, é exemplar o ocorrido com o jogo chamado “Cocanha do porco”, no qual o objetivo era pegar um porco colocado na extremidade do “mastro da Cocanha”. De origem claramente agrária e propiciatória, ele passou a ser praticado na Roma do século XVI dentro da igreja dos Santos Apóstolos, durante uma festa religiosa no mês de maio e contando com bênção papal. Como bem percebeu Martine Boîteux, por não ter conseguido suprimir aquela festa, a Igreja procurou canalizá-la em seu benefício, fazendo dela um “instrumento político, ao mesmo tempo compensação imaginária e espetáculo”. Assim, ao longo dos séculos XVI e XVII, o “mastro da Cocanha” foi sendo transformado em símbolo de homenagem ao poder constituído, perdendo seu sentido original até desaparecer.²⁴ É exatamente esse empenho da cultura urbana e aristocrática em desnaturar o “mastro da Cocanha” que comprova suas origens populares e contestatárias. Enfim, como definiu Arthur Mor-ton, a Cocanha era o “Paraíso da classe pobre”.²⁵

Ela cumpria um papel psicológico-ideológico ao qual não se prestavam as utopias intelectuais da Idade Moderna, mais preocupadas em reformar o sistema político-social do que em satisfazer às necessidades cotidianas da massa camponesa. As utopias eruditas eram quase sempre pensadas para o espaço urbano, organizado de forma geométrica, e não para o campo, cuja história plurissecular resultava em um complexo emaranhado de direitos, posses, propriedades, usufrutos e traçados. Apesar disso, a agricultura era considerada essencial tanto na *Utopia* de Thomas More (1516), quanto na *Cidade do Sol* de Tommaso Campanella (1602) ou na *Nova Atlântida* de Francis Bacon (1627). Na verdade esses países utópicos das elites representavam, intencionalmente ou não, a negação da Cocanha. Enquanto nesta última a abundância redundava em hábitos de consumo orgiásticos, naquelas, apesar de serem todas as três terras ricas, os hábitos alimentares são relativamente frugais.

Na ilha de Utopia as refeições são mais vegetarianas que carnívoras.²⁶ Na cidade imaginada por Campanella, cada refeição é um verdadeiro ritual sociopolítico, com cardápios definidos oficialmente quanto aos tipos e quantidades de alimentos. Ao beber, seus habitantes são de “extrema temperança”. Nos dias de festas há música, porém geral-

mente cantada por uma só voz acompanhada por instrumento de som suave como a cítara.²⁷ Muito diferentes, portanto, da dieta carnívora e do ambiente anárquico e barulhento das festas campesinas retratadas um pouco antes por Bruegel. Na Nova Atlântida, todo jantar, inclusive quando das grandes comemorações, nunca se estende por mais de hora e meia.²⁸ Bem diferente das festas camponesas que se prolongavam por dias, bem diferente enfim da eterna refeição que é a Cocanha.

Ao contrário da Cocanha, a ociosidade é duramente combatida naqueles países. Na Utopia, a terra “naturalmente ingrata” torna-se fértil apenas graças ao trabalho.²⁹ Também na Cidade do Sol a labuta é diária para todos, muitas vezes de modo “até excessivo”, com cada um querendo “mostrar-se o primeiro no trabalho”.³⁰ Dessa forma, apesar de imaginar uma jornada produtiva bem mais leve do que era a realidade da época, a descrição de More (seis horas diárias) e a de Campanella (quatro horas) não chegavam a sensibilizar os camponeses europeus dos séculos XVI e XVII. Enquanto a Cocanha é pensada como uma terra de prazeres, na ilha de Utopia não existem tavernas, bordéis e jogos de azar, na Cidade do Sol estão proibidos jogos que se praticam sentados, como dados, xadrez, cartas etc., na Nova Atlântida inexistem bordéis e prostitutas.³¹ Ou seja, aquelas sociedades utópicas eliminavam locais e práticas importantes para o processo de socialização e para o alívio das tensões individuais e coletivas, ao quebrarem a rotina da vida rural.

Enquanto a Cocanha é uma terra de jovens — ainda que de forma menos clara nas versões modernas do que nas medievais —, as utopias intelectuais da Modernidade tendiam à gerontocracia. Na Utopia, todo ano cada cidade nomeia três “velhos experientes e capazes” para serem seus deputados na capital, enquanto cada família é chefiada pelo membro mais velho, e “se os anos enfraqueceram sua inteligência, é substituído por aquele que mais se aproxima de sua idade”.³² Na Cidade do Sol, a educação dos jovens é organizada por “velhos veneráveis, que são guias e mestres”; o principal magistrado do Estado assume o poder com mais de 35 anos e fica vitaliciamente no cargo; enfim, “a juventude serve aos que ultrapassam os quarenta anos”.³³ Na Nova Atlântida, um dos principais eventos é a Festa da Família, na qual, às custas do Estado, todo homem que tenha trinta descendentes vivos e maiores de três anos reúne a família para abençoá-la e regulamentar todos os seus assuntos (comportamento, negócios, casamentos etc.).³⁴

Se na Cocanha o sexo é livre, na ilha de Utopia ele está regulamentado pelo Estado: proibição de casamento antes dos dezoito anos para as mulheres e dos 22 para os homens; proibição definitiva de casamento aos não-virgens; dura punição aos adúlteros, inicialmente escravizados e na reincidência executados.³⁵ Também na Cidade do Sol a vida sexual é normatizada pelo Estado: este permite seu início somente depois dos dezenove anos de idade para as mulheres e dos 21 para os homens; ele define a composição dos casais segundo suas aptidões aparentes para a procriação; com o mesmo objetivo, determina o dia e a hora exata para as relações sexuais.³⁶ A Nova Atlântida, ainda mais rigorosa, pode ser definida como “a nação virgem do mundo”.³⁷ Em suma, em todos os aspectos aquelas especulações utópico-filosóficas estavam muito distanciadas da cultura e das ansiedades dos camponeses.

Na Europa moderna as camadas privilegiadas econômica e culturalmente viam com preconceito os relatos sobre a Cocanha.³⁸ Para a autoridade monárquica ou principesca, aquele país sem poder constituído e sem leis era no mínimo um anacronismo. Para os rigorosos cleros daquele contexto de Reforma e Contra-Reforma, a Cocanha era símbolo de uma terra demoníaca, na qual os excessos de comida, bebida e atividade sexual poligâmica levavam o homem à perdição. Para a nobreza, aquela terra de poucas diferenciações hierárquicas e de inexistência de propriedade privada era um modelo inaceitável e pernicioso. Para a burguesia emergente, a Cocanha representava o perigoso ideal de uma terra de vadios e preguiçosos, onde trabalhar era não apenas desnecessário, mas também, segundo certas versões, era mesmo motivo de punição.³⁹ Para os humanistas, era preferível o mito da Idade de Ouro, cuja origem clássica tornava-o mais respeitável e cujo conteúdo adaptava-se melhor aos valores estéticos e culturais da época.

Reforçava essa rejeição à Cocanha outro fator importante: sua associação às revoltas populares, sobretudo camponesas, dos séculos XIV-XVII. Michael Mullett chamou a atenção para o fato de essas rebeliões terem tido para seus participantes alguns dos atrativos da Cocanha.⁴⁰ Ao saquear castelos e mosteiros, eles conseguiam a abundância que o cotidiano negava. Ao romper os laços servis, conseguiam a liberdade almejada. As revoltas sociais ligavam-se assim a outra manifestação igualmente associada à Cocanha, o Carnaval. Como bem definiu Peter Burke, “a Cocanha é uma visão da vida como um longo Carnaval, e o Carnaval é uma Cocanha passageira”.⁴¹ Realmente. Quando um

poeta italiano do início do século XVI celebrava o Carnaval como a época em que “sem censor o prazer entra em todas as casas”,⁴² ele ecoava seu colega do *fabliau* medieval segundo o qual na Cocanha “Ninguém ousa proibir algo” (FC v. 94). Quando, no desfile carnavalesco de Nuremberg, em 1510, um carro alegórico representava a Fonte da Juventude, traduzia-se cenicamente aquilo que para o texto medieval era uma das maiores maravilhas da Cocanha (FC vv. 151-152).

Inegavelmente, havia algo de carnavalesco naquelas revoltas, com sua glotoneria, embriaguez, violência e inversão de valores. Mas as revoltas sociais também tinham algo de quaresmal, com seu sentido peregrinatório, purificador e renovador. Não era casual que a maioria delas ocorresse naquela época do ano, que tivesse “um pé na Quaresma e outro no Carnaval”, no dizer de Mullett. Foi o que aconteceu, por exemplo, com o movimento campesino inglês de 1381, a guerra camponesa alemã de 1525 ou a sublevação urbana francesa de Romans em 1580. De certa forma, conclui aquele historiador, tais revoltas faziam parte de um tema central da cultura popular, a batalha entre Carnaval e Quaresma. Tema que além de figurado por artistas como Bruegel, era objeto de representações teatrais em praças públicas. Diante disso, parece que o fracasso daquelas revoltas resultou, ao menos em parte, de sua divisão entre espírito quaresmal e espírito carnavalesco.⁴³

Já por volta de 1350, Boccaccio — escrevendo para um público essencialmente burguês — manifestava seu olhar desdenhoso sobre aquele tema popular, ao contar como somente um indivíduo ingênuo poderia acreditar na existência da região de Berlinzone. Esse nome, aparentemente criado pelo próprio Boccaccio, estava ligado a *berlingaccio* (a quinta-feira gorda) ou a *berlingare* (“conversar tendo a pança cheia”).⁴⁴ Ali, no local chamado Bengodi, amarravam-se vinhas com salsichas; vendiam-se um pato e um marreco por apenas uma moeda; havia uma montanha de queijo parmesão ralado no topo da qual vivia um povo que fazia macarrão e ravióli, cozidos em caldo de leitões e depois jogados montanha abaixo, de forma que “quem mais recolhia mais possuía”; ali perto existia um riacho de vinho branco da melhor qualidade, sem uma gota de água misturada.⁴⁵

Em território alemão, a visão crítica sobre a Cocanha foi ainda mais acentuada. No século XIV passou-se a associar a raiz *slûr* (“preguiça/preguiçoso”) com a palavra *affe* (“macaco/louco”), permitindo no século XV o aparecimento do termo *Schlaraffenland* para designar uma

terra de espírito cocaniano, na qual as pessoas entregam-se, como loucas, a uma vida de ociosidade. A Cocanha alemã nascia sem conotação paradisíaca, utópica, expressando pelo contrário repulsa por gente fraca, viciosa.⁴⁶ Significativamente, um curto poema de princípios do século XIV que enumera mentiras absurdas (“vi um homem pernetar/ Correr mais que um cavalo veloz” etc.) recebeu no século seguinte o título de Schlaraffenland.⁴⁷

Em 1494, a *Narrenschiff* reforçava essa identidade entre Schlaraffenland e Narragonien (“Terra dos Loucos”).⁴⁸ No mesmo espírito, em 1530 Hans Sachs concluiu sua descrição da terra da ociosidade e da fartura sem esforço com uma exortação moral de respeito ao trabalho, “Pois sabe-se que a preguiça nunca trouxe nada de bom”.⁴⁹ Enquanto o *fabliau* francês tinha sido obra de jovem dirigida a jovens (*FC* vv. 9-17), o relato de Sachs (que tinha 36 anos na época) “foi imaginado pelos mais velhos/ Como advertência à juventude,/ Que costuma ser preguiçosa e comilona,/ Indecente, sem fé e desleixada”.⁵⁰ O preconceito em relação à fartura fácil estendeu-se até o século XIX, com a versão que os irmãos Grimm deram ao conto *João e Maria* afirmando que a casa de pão e bolo era apenas um truque da bruxa para atrair crianças a serem devoradas:⁵¹ do ponto de vista burguês-protestante, o tema cocaniano não era apenas ilusório, mas também perigoso. Ainda em 1900, Heinrich Mann usava o tema da Cocanha para tecer suas críticas à sociedade alemã da época.⁵²

Muito próximo a seu colega alemão, em 1546 um poeta anônimo holandês afirmava ao descrever a Cocanha que “preguiça e excesso de comida e bebida, além de liberdade demais, são três coisas que não prestam”.⁵³ Seguindo uma linha mais boccacciana, por volta de 1547 o espanhol Lope de Rueda ironizou a crença ingênua de um indivíduo que, enquanto escutava embevecido as maravilhas da Cocanha, tinha o conteúdo de sua marmita devorado pelos narradores.⁵⁴ Um texto francês anônimo, publicado em Lyon na década de 1560, usou a Cocanha, isto é, o reino de Panigon, como exemplo do que as pessoas não deviam fazer, instigando os preguiçosos a retomar o trabalho e uma vida produtiva, sem sonhar com uma terra de perniciosa e ilusória riqueza.⁵⁵ Também Shakespeare pode ter se inspirado nos relatos sobre a Cocanha para os comentários depreciativos que fez, em 1610, sobre um país imaginário perfeito.⁵⁶

Apesar do desprezo burguês e nobiliárquico à Cocanha, tanto as narrativas orais e literárias quanto as representações iconográficas sobre ela multiplicavam-se. No caso dos textos, não se tratava de meras traduções do *fabliau* francês, e sim de elaborações que, mesmo partindo de um núcleo mítico comum, aproveitavam outras tradições orais e expressavam diferentes contextos históricos. Pesquisando os séculos XVI e XVII, uma discípula de Delumeau contou doze variantes na França, 22 na Alemanha, 33 na Itália, quarenta em Flandres.⁵⁷ Riqueza documental que permitiria, a partir dos pontos específicos de cada uma daquelas versões — literárias e iconográficas —, realizar interessantes estudos sobre a cultura popular européia naqueles dois séculos (o que não é, contudo, nosso objetivo).

Ao contrário das utopias intelectuais, expressões de revolta latente, a Cocanha veiculada pelas versões modernas traduzia “uma mentalidade de resignação, incapaz de abalar a ordem do universo pela violência”.⁵⁸ Era um sonho coletivo, não um estímulo à revolta. No entanto, a resignação revelada pela Cocanha não era neutra, mostrava “um caráter de morbidez”, uma inversão paródica do “pesadelo dos famélicos”.⁵⁹ Por isso o nome e alguns motivos do tema cocaniano continuaram a ser utilizados até o século XX, embora de maneira geral o interesse por ele tenha decaído depois do primeiro quarto do século XVII.

Na França, país do *fabliau* medieval, o caráter originalmente aristocrático e/ou erudito daquele texto parece ter dificultado sua apropriação por outras camadas sociais, como ocorria nas demais regiões. É provável que se deva a isso o número comparativamente pequeno de variantes francesas do tema, segundo o levantamento citado por Delumeau. Estudando cerca de 450 textos da chamada *Bibliothèque Bleue* de Troyes, livros de cordel dos séculos XVII e XVIII, literatura de evasão popular sobretudo do Norte francês, Robert Mandrou não encontrou relatos sobre a Cocanha.⁶⁰ Mas os motivos cocanianos não tinham desaparecido. Na passagem do século XIV ao XV, Eustache Deschamps retomava em uma de suas baladas o tema da fartura contra a frugalidade, exaltando diversos pratos proibidos durante a Quaresma, “maldita seja ela”.⁶¹

Rabelais, de seu lado, em 1532 ainda parecia conhecer, direta ou indiretamente, o *fabliau de Cocaingne*. Sem dúvida entre as tradições folclóricas que lhe serviram de fonte para o motivo da glotoneria, recorrente em sua obra, estava o poema *La bataille de Caresme et de Char-*

nage,⁶² de clara intertextualidade com o *fabliau*. Aliás, o tema medieval do combate entre Carnaval e Quaresma parece ter conhecido seu maior sucesso exatamente na época renascentista, como indica o levantamento de textos sobre o assunto, quatro do século XIII, dois do XIV, sete do XV, dezoito do XVI, nove do XVII, dois do XVIII.⁶³ É interessante observar que a etimologia dada por Rabelais a seu principal personagem, Pantagruel (“tudo alterado”), pode ter sido inspirada por um texto daquele tipo, que fala em “*faict le pentagruel*”, isto é, “alterar”.⁶⁴

Numa quase citação do *fabliau*, segundo o qual os dorminhocos da Cocanha ganham cinco soldos e meio (FC vv. 28-30), em um pequeno povoado descrito por Rabelais as pessoas ganham para dormir “cinco ou seis soldos por dia, mas aqueles que roncam bem forte ganham sete soldos e meio”.⁶⁵ Outra criação rabelaisiana, a abadia de Thélème, onde não há clausura, restrições de horário, separação de sexos, celibato, voto de castidade, pobreza e obediência, também apresenta claras ressonâncias cocanianas. Ali todas as mulheres são belas, como na Cocanha medieval (FC v. 109). Ali o desejo de cada um procura satisfazer o dos outros, da mesma forma que na Cocanha ao atender aos próprios desejos “uns fazem a felicidade dos outros” (FC v. 122). Ali, expressamente, a única regra é “*fay ce que voudras*” (“faça o que quiser”), correspondente ao “Ninguém ousa proibir algo” do texto do século XIII (FC v. 94).⁶⁶

Além do texto medieval, conhecido sob forma oral ou literária, Rabelais com certeza teve contato com festas populares de sentido carnavalesco, de espírito cocaniano. Festas como as da Picardia, onde até fins do século XIX a brincadeira do “mastro da Cocanha” era comum, e onde havia o costume de personificar o Carnaval e arrastar pelas ruas o cadáver de um animal representando a Quaresma.⁶⁷ Embora seja difícil identificar com segurança cada uma das 217 brincadeiras às quais Gargântua se dedicava, entre elas talvez estivesse o “mastro da Cocanha”.⁶⁸ Mais importante e mais claro, o próprio Gargântua era um símbolo cocaniano, reconhecendo que “minha natureza exige que eu durma depois de comer e coma depois de dormir”.⁶⁹ Ou seja, trata-se de alguém que vive em função das principais atividades da Cocanha, tal como nos descreve o relato medieval.

Mais próxima ao espírito do *fabliau* estava uma obra que conheceu grande popularidade entre 1538 e 1616, *Le disciple de Pantagruel*, que “adota no geral a estrutura canônica de todo mito utópico”.⁷⁰ Daí a

popularidade do relato, que fala em um mundo isolado, pleno de abundância, onde estão abolidas as hierarquias sociais e ao qual marginalizados e banidos chegam por mero acaso. Apesar de não citar a Cocanha, o relato filia-se claramente à tradição folclórica daquele país imaginário. Tradição seguida muito mais fielmente por ele do que por obras literárias como a de Rabelais, que aliás em certas passagens inspirou-se diretamente naquele texto. Sem dúvida a permanência de temas cocanianos na “mitologia popular oral” da França até fins do século XIX deveu-se menos ao rabelaisiano *Pantagruel* do que ao anônimo *Disciple*.

Na Inglaterra moderna, o tema foi utilizado — partindo do texto medieval analisado no capítulo anterior — por grupos religiosos radicais, como aqueles que no contexto da Revolução de 1640 pensavam em “virar o mundo de pernas para o ar”. Grupos que propunham mudanças sociais e políticas restauradoras de uma Idade de Ouro perdida,⁷¹ sentimento coletivo expressado por John Milton no *Paradise Lost* (1667) e no *Paradise Regained* (1671). Grupos que tinham como um dos modelos possíveis o cocaniano, conhecessem eles ou não os relatos específicos a respeito.

Havia contudo uma diferença importante. Enquanto a prática da inversão social e moral esteve na Idade Média de forma geral limitada a determinados momentos, como Carnaval e Festas de Loucos, “a novidade do século XVII foi a idéia de que o mundo pudesse ser invertido de modo permanente: a idéia de que o mundo onírico do país da Cocanha ou o reino do céu pudesse ser atingido na terra, aqui, agora”.⁷² Mais do que em outras versões modernas, essa Cocanha inglesa do século XVII, devido a seus traços protestantes, não se interessava pela ociosidade e pela juventude. Por outro lado, além da abundância, ela valorizava a liberdade, inclusive sexual, forte nos originais medievais francês e inglês e pouco presente nas adaptações modernas. Talvez devido a essa conotação libertária/libertina é que o tema ressurgiu em fins da era de puritanismo vitoriano, em 1901, com o mais importante compositor inglês de então, Edward Elgar, e sua abertura para concerto chamada *Cockaigne*.

Na Alemanha, o nome pelo qual a Cocanha ali ficaria conhecida — Schlaraffenland (“país dos preguiçosos e dos loucos”) — surgiu apenas na primeira metade do século XV, com a obra de Heinrich Wittenweiler, *Der Ring*.⁷³ Essa descrição de Schlaraffenland como “épico

grotesco-cômico" da vida camponesa talvez tenha sido influenciada pela Gralsfest, originalmente celebrada no século XIV pelos cavaleiros do Santo Graal, festa transformada depois em manifestação popular.⁷⁴ Não por acaso, o tema conheceu naquele país grande difusão e popularidade nos séculos XV e XVI,⁷⁵ época de dificuldades devidas à instabilidade política e à Reforma Religiosa. Por isso nas versões alemãs os habitantes da Cocanha são claramente provenientes das camadas inferiores, ainda que a caracterização deles não se dê tanto pelo nascimento, e sim por seus traços de caráter, glotoneria, prevaricação, libertinagem, esbanjamento.⁷⁶

Essa associação entre Cocanha e pessoas simples foi reforçada em fins do século XV com a famosa narrativa da Nau dos Loucos, que ligava a terra maravilhosa com a terra dos insensatos. Isso tornava a Cocanha mais atraente, pois como Michel Foucault mostrou, no século XV, ao lado de um aspecto repulsivo, a loucura era vista também como um saber. Um saber esotérico, inacessível ao homem racional. Um saber proibido. Daí o maior símbolo disso, a Árvore do Conhecimento, ter sido arrancada do Paraíso terrestre e transformada em mastro da Nau dos Loucos, como foi representado na gravura de 1497 que ilustra a adaptação latina da *Narrenschiff*.⁷⁷ Ou como já fizera em 1480 Hieronymus Bosch, cuja *A nave dos loucos* (Paris, Museu do Louvre) tem como mastro uma árvore à qual está amarrado um porco assado.

No Carnaval alemão da época moderna, sobretudo em Nuremberg, carros alegóricos também figuravam a Nave dos Loucos com um único mastro, identificado ao "mastro da Cocanha", no qual várias pessoas ficavam penduradas durante o desfile. Ligado a essa tradição carnavalesca estava Hans Sachs, cuja descrição da Cocanha parodiava os relatos camponeses e exaltava os valores pequeno-burgueses e protestantes que ele próprio representava. Foi por isso saudado mais tarde por Goethe como "poeta magistral", e por Wagner como típico cantor das tradições alemãs. Sapateiro de profissão, aquele prolífico autor de Nuremberg inspirava-se de perto nos temas populares que circulavam oralmente.⁷⁸ Era uma espécie de Boccaccio ou Rabelais alemão. Depois de Sachs, os motivos cocanianos perderam sua força, embora tenham continuado presentes na literatura folclórica alemã dos séculos seguintes.⁷⁹

No plano iconográfico, a permanência do tema está atestada tanto em obras de caráter popular, quanto na de artistas de reconhecida

importância. Esse foi o caso de Lucas Cranach (1472-1553), autor de uma *Fonte da Juventude* (Berlim, Staatliche Museum), influenciada talvez por uma estampa anônima do século xv sobre o mesmo assunto (Viena, Albertine Museum). Naquela tela de 1546, Cranach coloca ao centro uma piscina formada pelas águas da fonte maravilhosa. Pelo lado esquerdo chegam muitos velhos que se despem para ali entrar, saindo pelo lado direito da piscina já rejuvenescidos. As pessoas dirigem-se então a uma bela tenda onde se vestem ricamente, preparando-se para a farta mesa que as espera lá perto. Todo o clima do quadro é cocaniano, pleno de sensualidade, liberdade, luxo e juventude. Como ele aproveitou as mesmas tradições populares que Hans Sachs utilizara apenas dezesseis anos antes no seu *Das Schlaweraffenlandt*, pode-se concordar que Cranach “é o Hans Sachs da pintura”.⁸¹

Na Itália, excetuada a referência do *Decameron*, uma terra cocaniana não apareceu antes de fins do século xiv. Já se disse que, quando isso ocorreu, foi por influência da literatura francesa,⁸¹ o que não explica porém a aceitação que teve o tema e a multiplicação das versões a respeito. A razão desse sucesso estava no crescimento da distância social entre ricos e pobres, que se não era fenômeno exclusivo da Itália renascentista, ocorria ali com mais intensidade que em outras regiões na mesma época.⁸² De qualquer forma, a difusão do tema acentuou-se ainda mais a partir do desenvolvimento da imprensa. A própria palavra *cuccagna* surgiu na segunda metade do século xv na obra anônima *Pataffio*.⁸³ Um bom exemplo da ampla aceitação das narrativas de fundo cocaniano temos no surgimento em fins do século xv da conhecida *Storia di Campriano contadino*, regularmente reimprimida desde princípios do século xvi até hoje.

A popularidade do tema fica clara, ademais, pelas diversas referências a ele nas *Lettere* de Andrea Calmo, escritas entre 1547 e 1566, e pela larga difusão daquele país maravilhoso na literatura de cordel italiana. Entre outros exemplos, foi o caso, em princípios do século xvi, do texto de Martin Ciego de Lucca, *Il Trionfo della Cucagna*. Ou da presença da Cocanha em *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, de 1585, atribuída a Tommaso Garzoni da Bagnacavallo. Ou, em 1640, da obra de Giuseppe da Montagne, *La Cuccagna conquistata*.⁸⁴ Mais importante foi um livreto de 1581, *Capitolo di Cuccagna*. Nele, Giulio Cesare Croce mesclava passagens traduzidas do *fabliau* francês (“*quello che più ci dorme più guadagna*”), com novidades

como um igualitarismo explícito e antiaristocrático (“não existe nem duque, nem senhor, nem conde”) e adaptações do tema da abundância ao gosto local (as prisões têm muros de queijo parmesão, as casas são feitas de queijo pecorino e ricota).⁸⁵

Paralelamente a essas e outras versões escritas, continuavam a circular narrativas orais sobre a Cocanha, como Goethe testemunhou na Veneza de fins do século XVIII.⁸⁶ O tema cocaniano do combate entre Carnaval e Quaresma também estava muito difundido.⁸⁷ Ao longo do tempo, muitos textos recorreram à Cocanha para criticar a sociedade do presente. Ainda em fins do século XIX, foi o que fez Matilde Sereo com um folhetim de muito sucesso publicado em *Il Corriere di Napoli*, e que no ano seguinte surgia em livro, com sucessivas reedições.⁸⁸ No entanto, o exemplo mais interessante da Cocanha como literatura de crítica social está em um anônimo de 1588, publicado em Cesena, *Il piacevole viaggio di Cuccagna*.

Seguindo a tendência da época, o texto dá grande atenção à abundância, pequena à ociosidade, e menor ainda à juventude e à liberdade. O poema ataca a economia monetária, porém acata a existência de hierarquia social e desigualdade sexual. O essencial do texto está em outro aspecto: a paródia da visão de mundo do cristianismo. A viagem a que se refere o título é uma antiperegrinação: ela tem diversas etapas, num crescendo de importância, mas também de prazeres carnavais.⁸⁹ Os viajantes não são bons cristãos em busca de purificação, e sim “despreocupados e poltrões” que vêem a viagem como um fim em si mesma. O texto é materialista e hedonista, não espiritualista.

A “agradável viagem” parece ser uma alegoria da vida, com suas seis etapas (como geralmente o pensamento cristão a definia desde Isidoro de Sevilha⁹⁰), seus componentes essenciais (comida, sexo, roupas, desigualdade social, regras de comportamento), seu epílogo na morte. De fato, na última etapa os viajantes andam a cavalo, tradicional símbolo psicopompo,⁹¹ e atravessam o Rio do Esquecimento em uma barca, como Caronte na mitologia clássica.⁹² Significativamente, ao contrário dos demais relatos sobre o tema, esse acaba aí, sem descrever a Cocanha ou a viagem de volta. Ou seja, enquanto o cristianismo pensa no homem como um peregrino neste mundo de sofrimento, um exilado do Éden a ser reconquistado, *Il piacevole viaggio* o vê como alguém à vontade num mundo de prazeres, que termina definitivamente com a chegada inevitável ao Além niilista da Cocanha.

Desde fins do século XV, um novo elemento aparecia na literatura cocaniana italiana, provavelmente associado ao crescente interesse pela geografia e pela descoberta do Novo Mundo: a tentativa de atribuir uma localização precisa à Cocanha. No mapa-múndi publicado em 1518 na Basiléia está representada uma Cuccagnola.⁹³ No século XVI começam a circular diversos mapas da República de Bengodi. A partir de fins do século XV, surge a associação entre Cocanha e San Daniele de Friuli,⁹⁴ talvez devido ao famoso presunto cru produzido nesse lugar. No século XVIII, a *Descrittione del paese di Cucagna* faz daquela cidade a capital do reino da Cocanha.⁹⁵

Mas a localização da Cocanha destinada a ter maior sucesso foi a América. A primeira manifestação desse imaginário geográfico aparece já em meados do século XVI, com um texto anônimo publicado em Módena.⁹⁶ Identificação de vida longa, que não se deveu apenas à novidade da descoberta do Novo Continente. Ainda em fins do século XIX, os recrutadores do Norte italiano (sobretudo Lombardia, Vêneto e Tirol), que buscavam trabalhadores para emigrar ao Brasil, comparavam a América à Cocanha, sinal de que esse discurso encontrava ressonância na população local. Para aquelas pessoas atormentadas pela fome na sua terra natal, “a identificação da América com o *Paese di Cuccagna*, ainda que a soubessem inverossímil, talvez tenha sido estimulante por exprimir a reivindicação do desejo insatisfeito”.⁹⁷

Assim, nessa outra Itália do Sul brasileiro, o tema continuou presente, apesar das inevitáveis decepções provocadas pelas diferenças entre a Cocanha encontrada e a Cocanha sonhada. Em 1924-1925 um jornal gaúcho publicou com grande sucesso, capítulo por capítulo, em dialeto vênето, uma história sobre essa busca da Cocanha-América. O herói da narrativa, o garoto veneziano Nanetto Pipetta, imagina a América como “um jardim de delícias que Deus fez; uma região onde só se come rosquinhas. [...] uma praça cheia de doces onde basta plantar uma moeda para que nasça uma bela árvore na qual todos podem subir e colher quanto dinheiro quiser”. Para Nanetto, a América é local de muitos mastros que têm no topo “cestas com moedas de ouro, rosquinhas, pão doce, confeitos, leite, vinho, licor de anis e muita coisa belíssima”. Enfim, “América? País de Cocanha”. Nesse local ele pretende fazer fortuna, voltando então para casa a fim de pegar sua mãe — como o personagem do *fabliau* francês medieval queria fazer com os

amigos (FC vv. 169-173) — para levá-la até a Cocanha onde ela também poderia comer batatas-doces com leite.⁹⁸

Ao lado dos textos e dos relatos orais, as tradições sobre a Cocanha circulavam na Itália dos séculos XVI e XVII também através da iconografia, especialmente de gravuras. Entre as mais populares estava *Discritione del paese di Chucagna, dove chimanco lavora piú guadagna*, obra de um anônimo veneziano de princípios do século XVII (Figura 12). Essa estampa mostra um enorme caldeirão que transborda de macarrão e ravióli, em torno do qual há rios de vinho, vacas que dão à luz um bezerro por mês, lagos que expelem peixes, planície de doces, além de outras maravilhas. No começo do século XVIII apareceu *La Cuccagna nuova*,⁹⁹ em cujo centro está representado o palácio de “todas as delícias”, ao lado de uma montanha de ouro e prata “que quanto mais se cava mais cresce”. Além de animais extremamente férteis, existe ali um lago de leite e mel, um rio de vinho, uma colina de queijo, chuva de doces e frutas, carroças que andam sem cavalo, árvores que produzem jóias, roupas e frutos o ano inteiro, uma fonte da juventude na qual ao se lavar o rosto se ganha a idade desejada, e uma prisão para quem trabalha.

Sem nomear explicitamente a Cocanha, o artista italiano que registrou melhor a obsessão do período pela abundância foi Giuseppe Arcimboldo (1527-1593). Nascido em Milão e tendo passado boa parte de sua vida na corte dos Habsburgo, em território do Santo Império Romano-Germânico, ele não devia desconhecer os relatos italianos e alemães sobre a Cocanha. Segundo vários estudiosos,¹⁰⁰ sua obra era a expressão pictórica do sistema de correspondência entre microcosmo e macrocosmo. Daí ele juntar objetos (livros, peças metálicas, flores etc.) para formar cabeças humanas. O mais significativo, contudo, é que, nesses quadros claramente alegóricos, Arcimboldo tenha recorrido sobretudo a comestíveis.

As cabeças formadas por frutas e legumes (*O horticulor*, *Verumnus*, *Verão*, *Outono* — estes dois últimos pintados em seis diferentes versões, indício de seu sucesso), peixes (*Água*), carnes assadas (*O cozinheiro*) ou aves (*Ar*) parecem relacionadas com a idéia folclórica do corpo grotesco estudada por Bakhtin.¹⁰¹ Ou seja, o homem que consume o mundo, que o introduz no seu corpo, que faz dele parte de si. Por isso *O cozinheiro*, de 1571, mostra, visto de certa posição, um prato metálico com leitão e frango assados, mas quando invertido revela uma

cabeça humana. O mesmo ocorre com *O horticultor*, de 1587, no qual uma vasilha cheia de diferentes legumes torna-se um rosto ao se inverter a posição da pintura.

Na Holanda, desde o século xv também apareceram diversas narrativas sobre a Cocanha. Umas, influenciadas pela francesa, chamam o país maravilhoso de *Cockaengen* ou *Cocanyngen*, e pelo menos num caso descrevem-no de forma muito próxima ao *fabliau*.¹⁰² Outros relatos, mais afetados pelas versões alemãs, adotam o nome *Luilekkerland*, de *lui*, "preguiça", e *lekker*, "gula", ou ainda *Het weeldig Land*. Porém o mais interessante no caso holandês são as representações iconográficas. Por volta de 1500, Hieronimus Bosch, cuja obra é um "resumo da mitologia e do folclore medievais",¹⁰³ pintava seu famoso tríptico *O jardim das delícias*. Ao contrário das interpretações tradicionais que viam nessa obra intenções moralizantes, Wilhelm Fraenger ressaltou a sexualidade inocente e alegre praticada pelos personagens ali representados, sugerindo o envolvimento de Bosch com a seita herética dos Adamitas, adeptos do amor livre.¹⁰⁴ É possível, ainda que não caiba discutir aqui essa tese. De toda forma, ela tem o mérito de, a partir disso, chamar a atenção para a atmosfera cocaniana da pintura.

Como afirmou um clérigo espanhol oitenta anos depois da morte de Bosch, "a diferença que há entre as pinturas desse homem e as de outros é que os demais procuraram pintar o homem como ele parece por fora, e somente ele [Bosch] se atreveu a pintá-lo como é por dentro".¹⁰⁵ Inclusive registrando as motivações profundas para a existência da Cocanha no imaginário da época. Cocanha que provavelmente ele conhecia através de algum dos diversos relatos sobre ela que circulavam em sua região. Assim, não é absurdo pensar que em *O jardim das delícias*, conscientemente ou não, Bosch tenha projetado no Paraíso cristão características da Cocanha, mesmo porque com frequência esses dois espaços utópicos tendiam a se confundir. De fato, o painel central do tríptico mostra uma paisagem exuberante, com frutas e animais enormes, com homens e mulheres nus acariciando-se livremente, com a Fonte da Juventude a indicar que todos aqueles prazeres poderiam ser gozados indefinidamente. Na mesma linha, Bosch teria ainda pintado um *Carnaval e Quaresma*, hoje perdido, porém registrado em antigos inventários espanhóis.¹⁰⁶

Mas foi entre 1555 e 1560, não somente na Holanda, como também na Itália e na Alemanha, segundo Maurice Lever, que nasceu uma

verdadeira iconografia do mundo invertido. Iconografia de forte carga ideológica, pois o mundo ao revés não era sentido e pensado como algo mentiroso ou paródico, mas como uma realidade virtual, passível de se corporificar. Era uma visão contestatária, pois a concretização do virtual implica a inversão do real.¹⁰⁷ Havia nos séculos XVI e XVII tendência a se ver as coisas em termos de oposição binária, sobretudo através do que Stuart Clark chama de “linguagem dos contrários”. Esta aparecia em quase todos os campos da atuação humana, na física, medicina, magia, astrologia, psicologia, ética, filosofia, sociologia, arte, literatura: “oposição era então um princípio universal de inteligibilidade, tanto quanto uma afirmação sobre como o mundo estava constituído”.¹⁰⁸

Foi em tal contexto cultural-mental que Pieter Bruegel, o Velho, pintou em 1559 seu *O combate entre Carnaval e Quaresma* (Figura 7). Ou seja, o encontro de dois opostos que de certa maneira sintetizavam todas as oposições. É possível ver-se naquela tela uma alusão ao choque entre Lutero e a Igreja Católica, como alguns já pensaram. Ou entre cultura popular e cultura eclesiástica, como outros defenderam. Porém, para aquela sociedade pré-industrial, o tema e o quadro deviam lembrar sobretudo o caráter cíclico do calendário,¹⁰⁹ e portanto da natureza, que alterna épocas de fartura e de escassez. Devia lembrar as diferenças de condição entre os homens. Devia opor o sonho da Cocanha à realidade cotidiana.

Nessa linha, alguns anos depois, em 1567, Bruegel pintou *O país da Cocanha* (Figura 13). A popularidade do tema e o expressivo tratamento que o artista deu a ele levaram um conhecido gravador, Van der Heyden, a produzir no mesmo ano gravuras baseadas naquela tela. Além de tradições orais que certamente conhecia, duas parecem ter sido as fontes que diretamente inspiraram Bruegel naquela composição. A primeira delas, de 1546, era uma nova versão holandesa do poema da Cocanha, baseada na redação que Hans Sachs dera dezesseis anos antes aos relatos cocanianos. Descreve-se aí uma terra de fartura, à qual se tem acesso somente depois de se comer uma montanha de mingau de trigo, terra na qual há porcos e gansos que correm e voam já assados, panquecas e tortas que crescem nos telhados das casas.¹¹⁰

A segunda fonte foi uma gravura feita pouco antes por Pieter Baltens (Bruxelas, Cabinet des Estampes), de quem Bruegel fora assistente. Ali estava figurada, no centro da Cocanha, uma árvore cheia de frutas, salsichas e vinho. Árvore que Baltens imaginava ser uma figueira.

seguindo a crença medieval de que aquela tinha sido a árvore do Paraíso, fonte de imortalidade.¹¹¹ Em torno dela o artista tinha colocado seis personagens, saciados e adormecidos, cercados por pratos de comida, peixes espalhados pelo chão, uma fruta que se corta sozinha, um porco que anda com uma faca nas costas, pronto a ser trinchado, uma planta que tem copos no lugar de flores.¹¹²

Mas a motivação imediata para sua pintura Bruegel teve nos eventos políticos de 1567. Naquele ano em que as tropas católicas espanholas — 60 mil soldados comandados pelo duque de Alba — reprimiram duramente a revolta protestante dos Países Baixos, a miséria atingiu boa parte da população local. Sobretudo os menos favorecidos. Daí, numa paisagem de bolos que caem dos telhados, de aves que voam em direção a bocas humanas para serem comidas, de leitões assados que correm com uma faca fincada no dorso, de ovos cozidos que caminham sozinhos em direção a seus consumidores, de gansos que se colocam no prato, Bruegel ter representado um soldado, um camponês e um estudante. Empanturrados, os três personagens dormem, talvez tendo sonhos que não os afastassem daquela terra maravilhosa. Talvez estando naquela terra maravilhosa apenas por meio do sonho. Ou talvez ainda, naquele contexto de revolta e repressão, tendo sido mortos (como a posição dos corpos e o rosto do estudante parecem indicar) em nome daquele sonho.

De toda forma, o quadro de Bruegel revela uma visão depreciativa da Cocanha, como já haviam feito Boccaccio, Hans Sachs e Lope de Rueda. Também o pintor holandês parece não ter tido em grande consideração a terra da ociosidade, deslocada naquela época de expansão das atividades produtivas e comerciais. Na sua interpretação, quanto mais afastado da Cocanha, mais o indivíduo é empreendedor: os três personagens colocados no centro do país estão completamente inativos, seus instrumentos de trabalho jogados no chão; o personagem sob a casa de tortas tem atitude contemplativa, mas por se encontrar um pouco à parte, está acordado e em pé; por fim, o mais distante é o mais ativo, busca atravessar a montanha de mingau para retornar à cidade retratada ao fundo. Essa Cocanha não é portanto festiva, como outros espaços camponeses retratados pelo mesmo artista: ali não há fala, canto, dança, comilança, alegria. Ela é o pós-festa. É a esterilidade decorrente dos excessos. Ali não há mulheres ou crianças, os animais estão mortos e assados, a árvore não tem copa. A Cocanha bruegeliana é a

não-vida, é o vazio, é a negação da retomada demográfica que então ocorria.

Na Espanha, a primeira alusão ao tema cocaniano surge por volta de 1300, em um texto que se refere a uma terra de grande fecundidade e luxúria, embora sem ociosidade e com certos interditos morais.¹¹³ A segunda alusão é de 1340, com a descrição da batalha entre Carnaval (cujos guerreiros são diferentes tipos de carne) e Quaresma (cujos seguidores são variados tipos de peixe e vegetais).¹¹⁴ Descrição que, sob outra forma alegórica, reaparece em 1605 em *Dom Quixote*. Entre as variadas interpretações que por sua riqueza essa obra já mereceu, deve-se incluir a sugerida (e não desenvolvida) por Bakhtin: aquele livro seria mais uma versão do tradicional combate entre Carnaval e Quaresma.¹¹⁵ De fato, Cervantes sem dúvida tinha tido acesso ao tema, representado por séculos em praças públicas da Catalunha,¹¹⁶ presente na conhecida obra do Arcipreste de Hita e na exibição teatral do entremez (peça curta satírica) de Lope de Rueda sobre Jauja¹¹⁷ que ele comprovadamente assistiu em Madri.

Não surpreende então que a caracterização de Quixote e Sancho Pança, bem como as aventuras vividas por eles, lembrem a dupla oposta e complementar Quaresma/Carnaval. O primeiro personagem é idealista, inapetente, esquelético, solteiro e nobre. O segundo é realista, glutão, rechonchudo, casado e plebeu. O nome do primeiro significa “coxote”, proteção para a coxa,¹¹⁸ isto é, peça metálica que recobre e isola uma zona sensual do corpo, como um anacrônico e alegórico cinto de castidade. É nome associado portanto à abstinência sexual, ao amor platônico como aquele que o “cavaleiro da triste figura” dedicava a Dulcinéia. O nome do segundo personagem está explicitamente associado ao ventre, à glotoneria, aos prazeres materiais. Como seu dono, o cavalo de Quixote lembra o passado, é um animal decadente, chamado por isso Rocinante, “o que foi outrora um cavalo”. A montaria de Sancho é um vulgar mas resistente jumento, símbolo de comilança e de sexualidade desenfreadas. A melhor confirmação dessa alegoria quaresmal-carnavalesca foi dada pelo próprio Quixote: “eu, Sancho, nasci para viver morrendo, e tu para morrer comendo”.¹¹⁹

Na língua espanhola, como dissemos no capítulo 2, a forma *Cucania* é de aparição tardia, e não no sentido de um país maravilhoso (o que ficava por conta da “terra de Jauja”), e sim no de mastro ensebado sobre o qual se deve subir ou andar para obter um prêmio.¹²⁰ Seguin-

do essa acepção, em fins do século XVIII Goya pintou *La cucaña*, como parte da série de quadros conhecidos por *Folguedos populares*. Porém as mais importantes referências espanholas de sentido cocaniano apareceram logo depois da descoberta da América, associadas a essa terra. Assim como o Novo Mundo foi relacionado às Ilhas Afortunadas ("relação ao mesmo tempo de continuidade metonímica e de identidade metafórica"¹²¹), passou a sê-lo também à Cocanha, expressão medieval daquele tema mítico greco-romano.

De fato, o Novo Mundo tornou-se um receptáculo de vários elementos do imaginário medieval, inclusive algumas das maravilhas da Cocanha. Isso resultava da sensibilidade medieval, ainda presente no século XVI, segundo a qual se via aquilo que se ouvia. Mais presos ao imaginário que traziam dentro de si do que às imagens que tinham diante dos olhos, os primeiros navegadores e colonizadores de forma geral não descobriam coisas novas, apenas identificavam no Novo Mundo coisas anteriormente conhecidas.¹²² Nesse sentido a América foi reconhecida, e não descoberta (como a historiografia tradicional definia) ou inventada (como propôs O'Gorman¹²³).

No seu *Diário*, logo depois de chegar à América, Colombo descreve admirado aquelas terras muito férteis, de clima excelente, cheias de árvores frutíferas, flores odoríferas e algodão, árvores que os nativos "não cultivavam e que dão frutos o ano todo". Terras "que debaixo do sol não me parece que possa haver melhores em fertilidade, em temperança, em abundância de águas boas e sãs", maravilhas tais que "não bastariam mil línguas para dizê-lo".¹²⁴ Na ilha de Guanahaní, Colombo observa que nenhum nativo tinha "de idade mais de trinta anos", referindo-se àquela que era considerada a idade perfeita, a idade da eterna juventude paradisíaca.¹²⁵ Anos depois, em 1498, ele ainda vê as Antilhas como "terra abundante de todas as coisas", com "infinitíssimos porcos e galinhas" e "mulheres tão belas".¹²⁶ Opinião partilhada durante as duas primeiras gerações de colonizadores tanto por aventureiros como Juan Ponce de León, quanto por letrados como Vespuccio, Ail-lón, Castro e Figueroa.¹²⁷

Como outra expressão desse imaginário, desde 1534 cronistas espanhóis passaram a se referir à região peruana de Jauja como uma espécie de Cocanha americana. Região conhecida dos colonizadores pela fertilidade e pela suavidade do clima. Em razão disso, assim como a palavra "Cocanha" tornara-se sinônimo de abundância em vários

idiomas, no espanhol “Jauja” é que assumiria essa acepção.¹²⁸ Com esse sentido, em 1547 o tema cocaniano de Jauja era aproveitado pela primeira vez na literatura. O sevilhano Lope de Rueda, reelaborando os relatos que chegavam à sua cidade, principal porto de contato com as colônias americanas, descreveu uma terra hiperabundante. Jauja é atravessada por um rio de mel e outro de leite, ligados por uma ponte de manteiga; lá existem árvores cujos troncos são de toicinho, cujas folhas são doces e cujos frutos são bolinhos fritos; as ruas estão pavimentadas com gemas de ovos, ligadas entre si por pastéis de toicinho; fornos imensos estão sempre cheios de aves, coelhos e leitões; por toda parte há caixas de doces e copos de vinho para quem quiser; assim, lá não é preciso trabalhar, e quem o fizer apanha.¹²⁹

Uma descrição do século XVII sobre a ilha de Chacona ou Cucaña, “que de ambos modos se nomeia”, não define sua localização. Mas o narrador emprega vários americanismos de linguagem, e afirma no início estar na própria Chacona, terminando por dizer que aquela sim era terra boa. Ou seja, parece se tratar de alguém que depois de ter conhecido a América, descreve-a retrospectivamente de forma nostálgica e hiperbólica. Por exemplo, a presença na Chacona de uma árvore com copa tão grande que abriga 40 mil mesas, com vinte pessoas em cada, reportava-se à grandiosidade da natureza comumente atribuída pelos europeus ao Novo Mundo. Natureza de grande fartura, com árvores produtoras de pães, roscas, aves assadas. A atuação menos rígida da Igreja nas colônias permitiu ao poeta imaginar a inexistência da monogamia cristã, ainda que sem o igualitarismo sexual do texto francês medieval: toda semana os homens trocam de companheiras, cada um deles recebendo seis mulheres por vez, uma de rosto fino, uma de rosto redondo, uma de pele branca e cabelos negros, uma de olhos azuis, uma de pele morena, uma gorda.¹³⁰

Entre os elementos do maravilhoso medieval projetados no Novo Mundo estava o nome “Brasil”, dado após algumas hesitações à parte portuguesa daquelas terras. Nome de origem irlandesa, com etimologia relacionada a *bres*, “afortunado”, “feliz”. Nome associado portanto às clássicas Ilhas Afortunadas, que forneceram material mítico para a construção da Cocanha no imaginário medieval.¹³¹ Ademais, a ilha do Brasil relacionava-se por seu nome com a igualmente irlandesa ilha de São Brandão,¹³² e através desta com a Cocanha. Significativamente, o primeiro registro cartográfico da ilha do Brasil ocorreu por volta de

1324 num exemplar de procedência britânica,¹³³ ou seja, alguns anos depois do surgimento do texto anglo-irlandês *The Land of Cokaygne*.

Na descrição da colônia americana portuguesa recém-descoberta, apareceram vários dos *topoi* paradisíacos absorvidos pela Cocanha. Em 1519 o italiano Pigafetta afirmava que aquela terra é “abundante em toda classe de produtos”.¹³⁴ Trinta anos mais tarde, o jesuíta Manoel da Nóbrega dizia que ali o clima desconhece extremos, as frutas são variadas e de boa qualidade, os peixes são abundantes, as ervas são muitas e de odores agradáveis.¹³⁵ Ainda muito tempo depois, em 1756, apesar de filho do “século das luzes”, Voltaire concordava com a opinião corrente segundo a qual no Brasil reina uma “eterna primavera” e vive-se até os 120 anos de idade.¹³⁶ Com o passar do tempo, contudo, tanto a América portuguesa quanto a espanhola foram perdendo sua aura idílica inicial. Talvez ligado à formação de uma nova percepção do espaço americano, o sentido positivo do nome “Brasil” foi cedendo lugar a outro, negativo, que o associava à cor vermelha do pau-brasil e assim ao mundo infernal e diabólico.¹³⁷ Mas não era apenas a América que se desutopizava. A própria Cocanha, devido às transformações provocadas pela sociedade industrial, aos poucos se descaracterizava e se esvaziava de sua função sociocultural.

Tal função manteve-se em pelo menos uma região de características arcaizantes. De fato, enquanto os relatos sobre a Cocanha desaparecem na Europa ocidental de meados do século xx, uma nova versão surge no contexto medievalizado do Nordeste brasileiro. Como Mario Martins acertadamente escreveu, “a maneira medieval de ser e de sentir, a sua mundividência e também o seu conteúdo poético e social [prolongaram-se] no Nordeste brasileiro, onde o poder central nem sempre conseguiu impor-se, dando origem a uma espécie de vida feudal, com a psicologia correspondente”. Isso porque, conclui aquele estudioso, “a Idade Média não é um tempo, mas antes certo modo de ser e de estar no mundo”.¹³⁸ Neste modo de ser, a literatura nordestina de cordel apresenta características e funções semelhantes às da literatura oral da Idade Média européia.

De fins do século xvi a fins do xix, o cordel brasileiro foi quase exclusivamente oral, e se a partir de então passou a ser impresso, pelo menos até a década de 1950 ele não perdeu sua intenção de oralidade, sendo lido em voz alta para um público não leitor. Mesmo as transformações da segunda metade do século xx no que diz respeito à sua ela-

boração, produção gráfica, comercialização e divulgação, não eliminaram seus traços arcaizantes. A literatura de cordel preserva valores abandonados pela sociedade global, procedendo assim “a um processo de crítica a esta sociedade, mesmo sem o pretender conscientemente”.¹³⁹ Tal arcaísmo gira em torno de dois grandes eixos, o do valente e o do santo, cangaceiros e líderes messiânicos, pois como Eric Hobsbawm notou, banditismo e milenarismo historicamente caminham juntos. O cordel é expressão desse fenômeno, revelando que “a população pobre do meio rural, sem ter consciência política, tem conhecimento da opressão e da injustiça que sofre”.¹⁴⁰

Fugindo daqueles dois eixos temáticos, e revelando insatisfação pelo presente, o tema cocaniano ressurgiu na longa duração histórica, em 1947, em um folheto de cordel no qual a terra maravilhosa é chamada de São Saruê.¹⁴¹ Se é fácil entender o *porquê* do surgimento daquela narrativa no contexto nordestino brasileiro, o mesmo não ocorre em relação ao *como*. Por quais caminhos aquele relato europeu do século XIII pôde surgir no Brasil do século XX? *Viagem a São Saruê* é obra de um poeta popular de uma das regiões mais atrasadas do Brasil de então, sendo pouco provável que ele tenha tido, naquele momento e naquele local, acesso ao texto escrito do *fabliau* medieval, editado na França em princípios do século XIX e depois numa revista filológica finlandesa no mesmo ano de publicação do folheto.¹⁴²

Sem ser este o local para demonstrá-lo detalhadamente, acreditamos que a trajetória daquele mito pode ser esclarecida pela utilização do método regressivo defendido por Marc Bloch — passar do mais ao menos conhecido, do presente ao passado, por etapas, como em um filme do qual conhecemos apenas as últimas cenas, e que projetamos no sentido inverso em busca de suas primeiras imagens.¹⁴³ Sabe-se que inúmeras tradições folclóricas europeias que circulavam na metrópole portuguesa foram introduzidas pelos colonizadores ao longo de séculos de dominação político-econômica. No entanto, não conhecemos nenhuma versão portuguesa da Cocanha até princípios do século XIX, quando o Brasil, já independente, tornou-se menos sujeito às influências culturais lusitanas.¹⁴⁴ Assim, rastreando regressivamente as possíveis fontes daquele folheto de cordel, devemos considerar ao menos quatro camadas histórico-culturais de cuja confluência saiu o material utilizado pelo poeta popular do século XX.

Nesse percurso cronologicamente invertido, o ponto de partida deve ser as condições do Nordeste brasileiro, de natureza pouco pródiga, suscetível a prolongadas secas, de riqueza e poder concentrados nas mãos de poucas famílias, dos coronéis da época republicana aos seus antecessores, os senhores de engenho do período colonial. Situação de pobreza e dependência da maioria e de alta concentração de renda e autoridade nas mãos de poucos. Situação arcaizante, na qual as relações sociais tangenciam a vassalidade, as relações produtivas lembram a servidão. Esse enquadramento explica a presença plurissecular naquele local de uma forte mentalidade messiânico-milenarista, propícia a produzir, receber e adaptar narrativas fabulosas.¹⁴⁵

A seguir, é preciso lembrar a influência holandesa. A União das Coroas Ibéricas (1580-1640), como se sabe, levou os holandeses, inimigos da Espanha, a ocuparem o Nordeste brasileiro em duas oportunidades, 1624-1625 e 1630-1654. Como esta segunda e mais longa presença deu-se em Pernambuco e parte da Paraíba, não é impossível que com os invasores tenham chegado à colônia portuguesa algumas tradições holandesas sobre a Cocanha. Na verdade, antes mesmo da ocupação de territórios, os flamengos freqüentavam o Nordeste brasileiro, onde aportaram mais de cem navios holandeses e alemães entre 1587 e 1599, e mais de duzentos entre 1600 e 1605. Com a conquista, tornaram-se comuns casamentos entre mulheres luso-brasileiras (e mesmo índias e negras) e homens holandeses.¹⁴⁶ Ainda em fins do século XIX, em pleno sertão baiano, Euclides da Cunha observava que um jagunço, de sobrenome Carvalho, "tinha o tipo flamengo, lembrando talvez, o que não é exagerada conjectura, a ascendência de holandeses que tão largos anos por aqueles territórios do norte trataram com o indígena".¹⁴⁷

Entre as tradições cocanianas que os holandeses possivelmente trouxeram para o Brasil da primeira metade do século XVII deviam estar as que circulavam oralmente nos Países Baixos pelo menos desde o começo do século XV.¹⁴⁸ E também tradições orais que já tinham recebido registro literário, como *Vant Luye Lecker Landt*, de 1546, ou, bem contemporânea do Brasil holandês, *Luy Lekker Land*, da primeira metade do século XVII. Versões escritas certamente conhecidas ao menos por alguns dos literatos que compunham a corte flamenga no Recife. Tradições iconográficas igualmente, talvez presentes entre as gravuras e quadros que o governante holandês, conde de Nassau, trou-

xe consigo, ou pelo menos conhecidas dos pintores que o acompanharam ao Brasil, entre eles Franz Post, Eckout e Zacarias Wagener.

Todas essas tradições encontraram um terreno propício no Brasil holandês, onde a fome foi sempre uma constante, gerando doenças de subnutrição e provocando mortes por inanição. Devido à monocultura da cana-de-açúcar, havia escassez de quase todo gênero alimentício, sobretudo de farinha e freqüentemente de carne, como ocorreu no Recife em 1648 durante três meses. "Fome" era uma palavra comum na correspondência dos flamengos com sua metrópole. Importavam-se da Holanda carne-seca, tocinho, manteiga, queijo, peixe seco, farinha de trigo, azeite, vinho, presunto, salmão, bacalhau, arenque, cerveja, figos, passas, amêndoas, aveia, feijão, ervilha e tecidos de vários tipos, sobretudo de linho.¹⁴⁹

Diversos desses produtos escassos no Brasil holandês abundam em São Saruê (carne, peixe, trigo, feijão, manteiga, queijo, roupas, inclusive de linho), numa espécie de compensação imaginária de longa duração. Os pontos de contato entre o texto holandês de 1546 e o brasileiro de quatrocentos anos depois são inegáveis, ainda que, naturalmente, diversos dados geoculturais tenham sido adaptados. Por exemplo, enquanto o relato holandês fala em fontes de vinho licoroso, o paraibano refere-se a açudes de vinho quinado. No primeiro "os queijos são tão comuns quanto pedras", no segundo "as pedras são de queijo e rapadura". As árvores produzem tortas e omeletes num caso, o mato dá feijão no outro. Os peixes que se deixam facilmente pegar e já vêm preparados são de rio no relato europeu, de mar no brasileiro. Nas árvores de dinheiro brotam moedas no primeiro relato, notas no segundo.¹⁵⁰

A terceira camada da estratigrafia folclórica do Nordeste brasileiro a ser considerada é a das tradições indígenas. Narrativas míticas anteriores à chegada dos europeus e bem conhecidas pelas populações tupinambás, que sob diversas denominações ocupavam grande parte da faixa litorânea do Norte-Nordeste brasileiro. Derrotados na Bahia em 1555 e 1558 pelos portugueses, muitos daqueles grupos indígenas retiraram-se para o sertão, onde seriam aliados de holandeses e franceses. Na Paraíba da segunda metade do século XVI foram freqüentes as uniões entre indígenas e franceses, o que deixou vestígios no biotipo de muitos habitantes do local pelo menos até princípios do século XX.¹⁵¹ Assim, não é estranho que os relatos de fundo cocaniano existentes nas

culturas tupinambá e flamengo-francesa tenham acabado por se sobrepor, enraizando-se na região.

Os tupinambás viviam em comunidades aldeãs não classistas, nas quais, apesar de as uniões monogâmicas serem as mais comuns, a poligamia também era praticada. Havia uma relativa liberdade sexual antes do casamento, tanto para homens quanto para mulheres. Aceitavam-se o incesto, a bestialidade, a homossexualidade masculina e feminina. Os principais membros de cada aldeia ficavam boa parte do tempo ociosos, deitados na rede, segundo um testemunho da época. As normas sociais eram definidas mais por consenso que por coerção. Havia, enfim, alguns traços coconianos no modo de vida tupi-guarani. Por outro lado, a economia baseada no plantio da mandioca não permitia a constituição de estoques, gerando crises alimentares cíclicas. A expectativa de vida era baixa. Deficiências superadas imaginariamente pelo mito da Terra Sem Mal, de sentido coconiano.¹⁵²

De fato, a terra maravilhosa dos tupinambás, da mesma forma que a Cocanha européia, oferecia fartamente prazeres materiais sem o ônus do trabalho e as limitações da velhice. Lá as plantas crescem por si sós, há mel em abundância, todos recuperam a juventude, escapa-se da morte. Segundo o relato feito em 1549 pelo padre Manoel da Nóbrega,¹⁵³ o pajé diz aos índios “que não curem de trabalhar, não vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa; e que as agulhadas [paus pontudos usados como enxadas] irão a cavar, e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor, e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes longa vida, e que as velhas se hão de tornar moças”.

A Terra Sem Mal é concreta, atingível em corpo e alma, em vida, mas o acesso a ela é difícil. Trata-se de um local oculto para se ocultar dos males do mundo: a tribo guarani dos Nandevas chama-a de *yvy-nomi mbyré*, “a terra onde se esconde”. Para chegar lá é preciso conhecer a rota: “sem caminho não se pode atingir o lugar desejado”, dizem os kaiowás. Em função disso, ao contrário das versões européias da Cocanha, a Terra Sem Mal dos indígenas tem caráter messiânico, pressupõe um líder religioso que conduza o povo ao país maravilhoso. Mas com o tempo o conhecimento da rota foi perdido mesmo pelos pajés, daí os guaranis chamarem-se de *tapédja*, “povo de peregrinos e viajantes”.¹⁵⁴ Busca sem sucesso que lembra a do poeta medieval: “O

caminho que seguira./Nem a trilha, nem a estrada./Jamais pude encontrar" (FC vv. 175-177).

O quarto passo no método regressivo leva-nos à mais profunda camada cultural constitutiva da Cocanha brasileira, o substrato medieval francês. Assim como a literatura arturiana penetrara na península Ibérica medieval (inclusive com a *Quête du Saint Graal* tendo sido traduzida para o português em fins do século XIII),¹⁵⁵ o mesmo pode ter ocorrido com relatos do tipo do *fabliau da Cocanha*. Ou então, possibilidade de efeito semelhante para nossos objetivos, versões cocanianas francesas podem ter penetrado diretamente no Nordeste brasileiro, através dos soldados e comerciantes franceses que, acompanhando os holandeses na instalação destes em Pernambuco, ali formaram uma comunidade "bastante numerosa".¹⁵⁶ De qualquer maneira, a denominação da Cocanha brasileira sugere uma influência francesa: "saruê" é uma dança que associa elementos franceses e americanos, sendo seu nome uma derivação de *soirée*.¹⁵⁷

Não sabemos se o cantador nordestino entrou em contato, direto ou indireto, com a Cocanha através de sua versão francesa, de sua adaptação holandesa ou de algum intermediário português hoje desconhecido. Segundo a explicação do próprio Manoel Camilo, o folheto teria nascido da frase popular, indicativa de coisa impossível, "só em São Saruê, onde feijão brota sem chovê". Folheto que ele afirmou ter escrito em duas horas, com facilidade,¹⁵⁸ o que sugere talvez trabalho de rememoração inconsciente, mais do que composição original. É verdade que essa hipótese não explica por que a suposta existência anterior de um material cocaniano nordestino não deu origem a outras composições, como ocorreu com a temática carolíngia e artúrica.¹⁵⁹ Porém o dado mais forte, e que não pode ser visto como mero conjunto de coincidências, são os claros paralelismos entre o texto medieval francês e o folheto de cordel brasileiro.

As diferenças entre os dois textos são culturais, não estruturais — peru no lugar de ganso, notas no de moedas, presença de arroz, feijão, rapadura, pamonha, café etc. Cabe aqui novamente a observação de Lévi-Strauss de que pouco importam as diferenças entre as versões de um mito, pois o essencial encontra-se na história que ele narra.¹⁶¹ São Saruê "é o lugar melhor/ Que neste mundo se vê" (vv. 5-6), assim como a Cocanha é abençoada mais "Que qualquer outra região" (FC v. 26). O poeta nordestino foi enviado ao local maravilhoso pelo "doutor mes-

tre pensamento" (v. 1), o poeta francês pelo apóstolo de Roma (*FC* vv. 18-20). Em São Saruê não existe pobre (v. 59), da mesma forma que na Cocanha, "país tão rico" (*FC* v. 103). Em São Saruê existe "Um povo civilizado/ Bom, tratável e benfazejo" (vv. 70-71), o da Cocanha é constituído por pessoas "virtuosas e cortesês" (*FC* v. 79).

A terra do folheto de cordel "tem felicidade" (v. 74), a do *fabliau* "é tão feliz" (*FC* v. 140). Numa "Não há contrariedade" (v. 76), outra é "sem oposição e sem proibição" (*FC* v. 49). Uma terra tem dinheiro à vontade (v. 78), cachos de notas que pendurados das árvores tocam o solo (vv. 141-142), outra tem bolsas cheias de moedas espalhadas pelo chão (*FC* vv. 104-105). Numa não é preciso trabalhar (vv. 77, 120), noutra "quem mais dorme mais ganha" (*FC* v. 28). Numa as casas são de cristal, marfim, prata, rubi, ouro e cetim (vv. 79-84), noutra de peixes, toicinho e salsichas (*FC* vv. 31-35). Numa há barreiras de carne assada e açude de vinho quinado (vv. 86, 89), noutra cercas de carne assada e presunto e riacho de vinho branco e tinto (*FC* vv. 37, 61). Em São Saruê chove manteiga (v. 107), na Cocanha pudins (*FC* vv. 98-99).

Naquela região do imaginário nordestino há peixes que se cozinham sozinhos (vv. 109-114), na do imaginário medieval francês, ganhosos que se assam por si sós (*FC* vv. 40-41). Numa não é preciso comprar nada (v. 116), noutra "Ninguém compra nem vende" (*FC* v. 108). Numa "O povo vive a gozar" (v. 118), na outra "Cada um satisfaz seu prazer/Como quer e por lazer" (*FC* vv. 113-114). Em São Saruê um "rio da mocidade" deixa todos os seus habitantes com vinte anos de idade (vv. 163-168), na Cocanha uma Fonte da Juventude mantém todos com trinta anos (*FC* v. 160), ou vinte em outra versão (*FC* ms C, v. 160). Na terra americana não existe mulher feia (v. 169), na européia todas são belas (*FC* v. 109). No relato brasileiro "Feliz é quem visita este país" (v. 206), no relato francês é louco e ingênuo quem sai daquela terra (*FC* vv. 164-166). Por fim, enquanto o poeta medieval depois de ter saído da Cocanha não encontra mais o caminho até lá (*FC* vv. 174-177), o poeta nordestino afirma sarcasticamente que pode ensinar o caminho a quem comprar o folheto de cordel de sua autoria (vv. 207-212).

Enfim, desde seu surgimento como um relato oral do Norte francês em meados do século XII, até sua presença em narrativas na América do século XX, a Cocanha viajou bastante no tempo e no espaço, simplesmente por responder a alguns dos mais enraizados desejos do homem ocidental.

CONCLUSÃO

Ce nous raconte le escrits

FC, v. 188

História visionária, conto onírico, relato de peregrinação, descrição de rito iniciático, paródia dessas narrativas, *fabliau* ou canção goliarda? Todas essas possibilidades foram examinadas ao longo dos capítulos anteriores. Mas na verdade é secundário definir a qual gênero literário pertence o texto francês medieval sobre a Cocanha. Ao contrário do que se acreditava no século XIX e nas primeiras décadas do XX, sabemos hoje que todas aquelas formas eram aparentadas, reencontravam-se em uma larga faixa de intersecção.

Muito mais do que classificar literariamente aquela obra, importa examinar as idéias e os sentimentos veiculados por ela. Deve-se vê-la como produto de uma sociedade pré-industrial, cujas deficiências materiais não conseguiam ser totalmente superadas pelas formas disponíveis de organização (ideologias, instituições) e de relação com a natureza (técnicas). Sociedade que, diante disso, buscava a solução para muitos de seus problemas nas formas de relação com o sagrado (mitos e ritos). Sociedade que, portanto, supria suas carências materiais e psicológicas através da construção imaginária de situações perfeitas, utópicas. Entre estas, o país da Cocanha foi aparentemente uma das mais difundidas entre os séculos XII e XVII.

Outro Mundo, útero materno, Jerusalém, guilda, Roma ou uma prosaica taverna? Qualquer que tenha sido o dado geográfico metaforizado na Cocanha, ele revela o desejo de uma situação paradisíaca. Por

isso todas aquelas hipóteses confluem, confundem-se, completam-se. Fosse nostalgia de uma época impecável, perdida em algum momento da Pré-História, mas gravada na memória coletiva, fosse sonho que aperfeiçoava ou paródia que invertia a realidade vivida pelos medievais, a Cocanha era concebida como um local ideal. Ideal não apenas pela riqueza, pela beleza, pelo clima, pela ausência das necessidades, das doenças, da morte, mas acima de tudo porque isso era alcançável independentemente do comportamento, ao contrário do Paraíso imaginado pelos cristãos.

Em função disso, poder-se-ia imputar à Cocanha da versão francesa medieval, com suas características irreais (alimentos que se preparam sozinhos, riacho de vinho, fonte da juventude etc.), uma intenção derrisória em relação ao Paraíso cristão. Ela não seria nesse caso uma utopia. No entanto, se lembrarmos das facetas conservadora e moralizante daquele relato, deveremos rever tal impressão. Como mostramos em outro livro, as utopias medievais expressavam-se através de narrativas ficcionais, orais, literárias, iconográficas, e não de programas cuidadosamente definidos. As utopias medievais com sua formalização poética, não devem ser comparadas aos detalhados e pretensamente científicos esquemas, por exemplo, da *República* de Platão, da *Utopia* de More, da *Cidade do sol* de Campanella, do *Novo mundo industrial e societário* de Fourier, do *Manifesto comunista* de Marx. É verdade que tanto quanto esses textos, o *fabliau da Cocanha* realizava uma crítica concreta às condições socioeconômicas da época.

Ao contrário deles, porém, não era um programa e nem propunha uma ação modificadora da realidade objetiva. O autor do *fabliau* parece ter sido, assim como seus colegas contemporâneos dos *exempla* e das canções goliárdicas, um *laudator temporis acti*. Mas ele era efetivamente um conservador? Nesse caso revelava as insatisfações e ansiedades de qual segmento social? Se as preocupações centrais daquele texto (abundância, ociosidade, juventude, liberdade) são de todos os tempos e de todas as pessoas — daí o sucesso do poema, que ultrapassou os limites sociais, temporais e espaciais de sua criação — elas eram, talvez, mais fortes e claras para os membros da pequena aristocracia do Norte francês, profundamente tocada pelos primeiros sinais da crise senhorial.

Grupo preocupado com a abundância diante da queda dos rendimentos agrários e da crescente monetarização da economia; com a

ociosidade, pois essa antiga postura aristocrática (*otium cum dignitate*) ia sendo ultrapassada pelos valores burgueses calcados na dignidade do trabalho; com a juventude, diante do desaparecimento de muitas linhagens nobiliárquicas, decorrência de todas aquelas transformações; com a liberdade, naquele mundo no qual o fortalecimento da Igreja e da monarquia restringiam as possibilidades de opção social, política, sexual e espiritual. Qualquer que seja a classificação literária que se lhe atribua, o relato medieval sobre a Cocanha manifesta diversos traços dessa possível origem cavaleiresca. É o caso dos hábitos alimentares e de vestuário, do vocabulário social, da rejeição à economia monetária, do preconceito em relação ao trabalho produtivo.

O texto revela também traços de origem goliárdica. É o caso das paráfrases e citações de variadas procedências culturais, bem conhecidas daqueles estudantes e clérigos vagantes. É o caso da ambientação urbana da Cocanha. É o caso do elogio da juventude, da mesa farta, do vinho abundante e da liberdade sexual. As mesmas transformações que inquietavam a pequena nobreza atingiam o baixo clero urbano do qual em geral os goliardos faziam parte. Daí eles combaterem a economia monetária, criticarem a nova postura diante do trabalho, exaltarem a juventude e a liberdade. Tudo isso mostra que, no essencial, origem trovadoresca ou goliárdica do texto não são hipóteses necessariamente contraditórias. Muitas vezes os mesmos indivíduos produziam peças literárias dos dois tipos. Com frequência, ambos eram ideologicamente conservadores.

Contudo, aquele trovador-goliardo autor do *fabliau da Cocanha* tinha uma faceta progressista e perigosa no plano filosófico e espiritual. Aderindo ao nominalismo moderado de Pedro Abelardo, cujas idéias eram conhecidas nos círculos eruditos do Norte francês da época, ele não via nas "coisas imaginadas" produtos de uma atividade intelectual infundada, mas sim elementos reveladores de certos aspectos da realidade. Assim, para aquele poeta uma terra maravilhosa como a Cocanha podia ser mais do que um passatempo fútil, podia ser um exercício filosoficamente útil. Ultrapassando os limites ortodoxos do naturalismo filosófico-teológico do período, ele identificava aquela terra com Deus. Ao fundir a natureza e as pessoas cocanianas com a Divindade, ele seguia as idéias panteístas de Amaury de Bène, que circulavam no Norte francês na passagem do século XII para o XIII. Foi por acreditar na eternidade do mundo que o poeta dotou a Cocanha de uma Fonte da

Juventude (FC v. 153). Foi por não aceitar que pudessem ser pecaminosos quaisquer atos dos divinizados cocanianos que ele imaginou um país "Sem oposição e sem proibição" (FC v. 49). Foi por pensar que a felicidade está na vida terrena que ele concebeu a "terra tão feliz" (FC v. 140) da Cocanha.

Considerando todos esses dados apresentados ao longo do livro, podemos sintetizar nossa hipótese da seguinte maneira. Um poeta anônimo da segunda metade do século XII, provavelmente um francês do Norte, imaginou um país fabuloso mesclando fragmentos da literatura clássica e da cultura folclórica, ambas revigoradas naquele momento, com elementos da realidade histórica de sua época. Especialmente com uma crítica nominalista e panteísta às novidades políticas, econômicas, sociais, eclesiásticas e teológicas de então. Esse autor, pelo que entendemos dele, pode ter sido um trovador da corte feudal picarda de Coucy (alguém do círculo de Guy de Thourette?), ou um jogral de Arras (membro da *Carité Nostre Dame*?), ou um estudante picardo de Paris (discípulo de Pedro Abelardo?) ou um goliardo de Amiens ou de Laon (discípulo de Gautier de Châtillon?).

Com aquela construção imaginária, tal autor expressava sentimentos importantes e difundidos no seu segmento social. Daí o relato, fortemente calcado na oralidade, ter podido circular nesse estágio por décadas. Em meados do século XIII, porém, ele foi registrado por escrito, comprovando a atração que aquela terra fabulosa passava a exercer também para outros grupos. Atração compreensível. Após uma fase bisseccular de progressos econômicos, a conjuntura aos poucos se invertia e expunha as fragilidades estruturais de toda sociedade agrária: precário equilíbrio entre produção e consumo, instabilidade demográfica e, conseqüentemente, social e política.

As transformações do século XVI, com a vitória da centralização monárquica, a montagem do sistema capitalista e o sucesso do protestantismo em várias regiões, não superaram as limitações estruturais das sociedades européias pré-industriais. No entanto, as camadas economicamente mais favorecidas e socialmente mais consideradas (alto clero, alta aristocracia, burguesia) de forma geral adaptaram-se bem ao novo contexto. Os problemas materiais e espirituais resultantes das guerras nacionais e religiosas, da inflação provocada pela chegada de metal precioso americano e da crescente pressão fiscal, legal e moral do Estado, atingiram sobretudo trabalhadores rurais, muitos ainda servili-

zados, e pequenos assalariados urbanos. A Cocanha que na Idade Média tinha sido uma resposta às inquietações e expectativas ou da baixa aristocracia laica ou do baixo clero citadino, ou de ambos, na Idade Moderna passou a sê-lo do campesinato e do proletariado urbano. O que gerou, como reação, versões burguesas denegridoras daquela produção imaginária.

A mudança no perfil sociológico daquela resposta não alterou contudo sua função. Em uma contradição apenas aparente, as sociedades imaginárias nascem como crítica às sociedades históricas, mas também contribuem para a preservação destas ao funcionarem como um exotério para algumas de suas tensões internas. Em razão disso, como a história nos mostra com frequência, o ser humano precisa viver ao mesmo tempo em duas sociedades, uma concreta, outra imaginária. Por isso, ao contrário do que pensa Gorman Beauchamp, mais do que uma oposição entre utopia de reconstrução e utopia de evasão, temos em vários casos, inclusive na Cocanha, uma utopia de evasão que reconstrói — imaginariamente — a sociedade.

De fato, toda utopia é um exercício lúdico que reorganiza a realidade vivida através da crítica, da idealização, da desconstrução, da reconstrução, da imaginação. Portanto da ilusão, não no sentido posterior de “engano”, mas no etimológico de “jogo”. O *fabliau da Cocanha* é uma recriação da realidade de sua época. As imagens míticas reaproveitadas por ele rompiam os limites do real, quebravam a rigidez dos fatos históricos. Demoliam através da derrisão, para reedificar através da inversão. Riso utópico que devolvia o país da Cocanha à realidade objetiva, ainda que apenas pelos instantes do riso, apenas por este tempo fragmentário no qual o homem reencontra Deus. Pois, com efeito, para a cultura folclórica medieval o riso é uma atividade libertadora, purificadora, regeneradora, criadora. Sagrada.

Se a Cocanha não chega a ser risível para o homem do século xx, apenas ligeiramente cômica, talvez mesmo um pouco ridícula, é porque o riso é um fenômeno cultural, histórico. Não se ri sempre e em todos os lugares da mesma coisa. Para o homem medieval a Cocanha provocava risos críticos e profundos pelos seus exageros, pelos seus desafios abertos à ordem natural e cultural. Por aquilo enfim que Mikhail Bakhtin chamou de realismo grotesco. Ou seja, aquele não era um texto propriamente utópico, e sim um instrumento que gerava a ação utópica do riso ao ser lido em voz alta em festas, em cortes feudais,

em praças públicas, em tavernas. O autor do *fabliau da Cocanha* ironiza tudo e todos, inclusive a si mesmo. Ele é um anti-herói, é aquele que por ordem do papa peregrina ao antiparaíso (no sentido de local materialista e hedonista), é aquele que se diz sábio no início do poema mas que no final se confessa um tolo por ter perdido a Cocanha.

Quem quer que tenha sido aquele poeta, trata-se de alguém tomado por profundas contradições. Alguém que nega a história mas que tem aguçada consciência histórica. Alguém que é conservador mas não reacionário. Alguém convicto de certos valores intemporais, como a amizade e a juventude, com os quais começa (*FC* vv. 2, 9-17) e termina (*FC* vv. 171-173, 153-163) seu relato. Alguém, porém, que ao mesmo tempo é sensível a certas transformações, daí sua narrativa abrir-se com um convite à oralidade ("escute", *FC* v. 1) e fechar-se com o reconhecimento do valor da literalidade (sua fonte é "o texto", *FC* v. 188). Alguém consciente da importância e dos recursos de sua atividade, daí começar prometendo alegrar o público (*FC* v. 8) e terminar dando a ele uma lição moral (*FC* vv. 180-187).

Alguém pessimista, cuja aventura principia com uma peregrinação (*FC* vv. 18-27) e termina com a exaltação do imobilismo (*FC* vv. 182, 186). Alguém que, no entanto, também é um sonhador, que imagina uma Natureza cultural (remuneradora do sono: produtora de ganho assado, vinho, pudim), uma Cultura natural (construtora de casas feitas de alimentos; distribuidora de roupas e calçados), uma Natureza hipernatural (identificada com Deus; libertadora do sexo artificialmente regrado), uma Cultura hipercultural (cujos campos de trigo são cercados de carne assada e presunto), uma Natureza antinatural (renovadora da juventude), uma Cultura anticultural (negadora do trabalho e de normas político-sociais, depreciadora da moeda).

Ou seja, aquele poeta é alguém que altera profundamente a bipolaridade complementar típica da sensibilidade medieval. Alguém que subverte a visão de mundo binária, que dava sentido aos dois elementos componentes de cada par conceitual. Em alguns casos, o poeta acentua a distinção interna do conceito binário, valorizando o primeiro dos seus elementos em detrimento do outro: cozido/cru, comer/jejuar, Carnaval/Quaresma, imberbe/barbado, amigos/estranhos, dentro/fora, entrar/sair, imobilismo/movimento. Em outros casos, ele simplesmente elimina o segundo dado: ociosidade/trabalho, juventude/velhice, liberdade/regras, abundância/fome, terra/água, cortesia/vilania, pra-

zer/penitência. Em outros casos ainda, ele quebra a distinção igualando (pai/filho, dormir/ganhar, homem/mulher) ou eliminando (marido/esposa, clérigo/leigo, comprar/vender) os dois termos. Mais raramente, ele mantém distinções expurgadas de juízo de valor: carne/peixe, vinho branco/vinho tinto, metal precioso/vidro, cabeludo/calvo, oral/escrito.

O poeta manteve contudo outro par complementar, tornando-o mesmo fundamental na sua narrativa: a voz e o riso. O som regado e o som espontâneo, o som dominado e o som irrefletido, saídos ambos das entranhas do homem para, por breves instantes, destruir e reconstruir a sociedade. Tarefa reconstrutora que o poeta tem consciência de ocorrer apenas no plano imaginário. Ele não propõe uma ação concreta de intervenção sobre a sociedade de seu tempo. É pela palavra e pelo riso que ele expressa aquele sonho, prolonga-o, concretiza-o. É dessa forma que se tem acesso àquela terra maravilhosa. É dessa forma que se pode efetivamente, no plano psicológico, viver nela. A Cocanha não é a terra do "era uma vez" (como nos mitos) ou do "será uma vez" (como é comum nas utopias) — ela pertence ao presente indefinido e efêmero do "é uma vez". A Cocanha é a utopia do instante, no instante. Como dizia um provérbio medieval, *"le pays est là où l'on peut vivre"*. Para muita gente, ao longo de séculos, essa terra foi a Cocanha.



NOTAS

INTRODUÇÃO (pp. 15-24)

1. Aproveitamos, nos parágrafos anteriores, algumas idéias expostas em nosso artigo "História, literatura e imaginário, um jogo especular", em *Atas do Colóquio História e Literatura: Portugal em foco*, Araraquara, Unesp, 1996 (a publicar).

2. Os estudos citados nas notas têm a referência completa quando se trata de obras de utilização pontual e referência abreviada no caso de obras de utilização frequente, estando então incluídas na relação de Fontes e Bibliografia que se encontra ao final deste livro. A citação de um autor sem uma nota correspondente envia ao conjunto (e não apenas a uma passagem particular) de sua obra, mencionada na listagem bibliográfica.

3. R. TROUSSON, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelas, Université de Bruxelles, 1975, p. 26.

4. M. LEVER, "La représentation du mythe, essai d'iconologie", em *Le monde à l'envers*, Paris, Hachette-Massin, 1980, p. 179.

5. G. BOAS, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948, pp. 167-168.

6. S. THOMPSON, *The Motif-Index of Folk-Literature*, n.º 950, Bloomington, Indiana University Press, 1958, vol. v, p. 408. Sobre as limitações dessa obra para os medievalistas, veja-se A. GUERREAU-JALABERT, "Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode", *Romania*, 104, 1983, pp. 10-12.

7. *The New Encyclopaedia Britannica*, 15.ª ed. 1984, vol. II, p. 1028.

8. F. TRISTAN, "Étude", em *Le monde à l'envers*, op. cit., p. 39.

9. MORTON, "The Land of Cockaigne", p. 33.

10. CIORANESCU, "Utopie", pp. 95-96; idem, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 55-58.

11. M. V.-L. SAULNIER, "Mythologies pantagruéliques: l'utopie en France. Morus et Rabelais", em *Les utopies à la Renaissance*, Bruxelas-Paris, Presses Universitaires de Bruxelles-PUF, 1963, pp. 140-141.

12. B. BACZKO, "Utopia", *Enciclopédia Einaudi*, trad., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, vol. 5, p. 346.

13. Idem, *Lumière de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 33.
14. Idem, *ibidem*, p. 30.
15. L. MUMFORD, *The Story of Utopia*, Nova York, Viking, reed. 1962, p. 15; BEAUCHAMP, "The Dream of Cockaigne", pp. 346-349.
16. FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, p. 13.
17. LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 275.
18. L. RACINE, "Paraíso, Idade de Ouro, Reino Milenar e Cidade Utópica", *Diógenes. Antologia*, 9, 1985, pp. 77-90.
19. J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, p. 248.
20. FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, p. 13. Discordamos portanto de K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, trad., Rio, Globo, 1956, quando ele considera que os mitos são apenas "cores complementares do quadro da realidade vigente" (p. 191), idéia talvez defensável para as sociedades industriais, mas não para as sociedades agrárias. A discordância é porém mais profunda, pois aquele autor pensa que utopia é ação e ideologia é imobilidade, que a primeira é progressista e a segunda reacionária. Como bem lembrou TROUSSON, *op. cit.*, pp. 16-17, o utopista não é um homem de ação, mas alguém que se refugia no abstrato para reconstruir em pensamento o mundo real que ele nega. Reconstrução essa baseada muitas vezes na volta a um passado idealizado: a utopia pode ser, como geralmente na Idade Média, conservadora e reacionária, cf. *As utopias medievais*, *op. cit.*
21. R. RUYER, "El método utópico", em A. NEUSSÛS (org.), *Utopia*, trad., Barcelona, Barral, 1971, pp. 151-153.

1. O "FABLIAU DE COCAGNE". MOSAICO TEXTUAL (pp. 25-55)

1. GRAF, "Il paese di Cuccagna", p. 145.
2. "Le fabliau de Cocagne", ed. Väänänen, p. 17; REY, *Dictionnaire historique*, vol. 1, p. 771.
3. R. DUBOIS, *Le domaine picard. Délimitation et carte systématique*, Arras, Archives du Pas-de-Calais, 1957. A primeira referência a "picardo" é de fins do século XI, segundo FOSSIER, *La terre et les hommes*, vol. 1, p. 104.
4. G. RAYNAUD, "Etude sur le dialecte picard dans le Ponthieu d'après les chartes des XIII e XIV siècles", BECH, 36, 1875, pp. 193-243; 37, 1876, pp. 5-34, 317-357; F. BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Paris, Armand Colin, 1933, vol. 1, pp. 296-375.
5. "Le fabliau de Cocagne", ed. Väänänen, pp. 13, 20.
6. MONTAIGLON e RAYNAUD, *Recueil*, 1ª ed. 1872-1890; W. NOOMEN e N. VAN DEN BOOGAARD, *Nouveau recueil complet des fabliaux*, Assen, Van Gorcum, 1983, vol. 1.
7. BÉDIER, *Les fabliaux*, pp. 37-39 e 436-440.
8. NYKROG, *Les fabliaux*, pp. 311-324.
9. MENARD, *Les fabliaux*, p. 14.
10. É o caso, por exemplo, de P. ZUMTHOR, *Histoire littéraire de la France médiévale. VI-XIV siècles*, Paris, PUF, 1954, p. 138 e de N. F. BLAKE, *Fabliau(x)*, *Lexikon des*

Mittelalters. Munique-Zurique. Artemis, 1989, vol. iv, p. 211, ambos falando na existência de "cerca de 150 *fabliaux*".

11. Se considerarmos as 142 peças que tanto Bédier quanto Nykrog concordam em chamar de *fabliau*, veremos que essa palavra aparece em apenas 56 casos; 23 vezes o texto é definido por ele mesmo como "conto"; em outras oportunidades ele se chama "exemplo", "provérbio", "dito" etc.; 41 daquelas peças não se atribuem nenhum nome específico. Em decorrência disso, não tem sentido a observação de GIMBER, "Le pays de Cocagne", p. 51, nota 3, segundo a qual o texto da Cocanha corresponderia mais ao gênero *dit* que ao de *fabliau*. Sobre a relativa indistinção dos gêneros literários medievais, ver, aqui, capítulo 5, pp. 150-151.

12. BÉDIER, *Les fabliaux*, pp. 30, 40, 43. MÉNARD, *Les fabliaux*, pp. 225-226, estreita ligeiramente esses limites cronológicos, datando o nascimento do gênero em fins do século XII e sua morte por volta de 1330.

13. O. JODOGNE, *Le fabliau*, Turnhout. Brepols, 1975, p. 23.

14. BOUTET, *Les fabliaux*, pp. 6-7.

15. O tamanho médio de cada *fabliau*, seguindo a lista de Nykrog, foi calculado em 250 versos por T. D. COOKE, *The Old French and Chaucerian Fabliaux*, Columbia, University of Missouri Press, 1978, p. 17.

16. JODOGNE, op. cit., p. 23, considera porém — seguindo a opinião pioneira de MONTAIGLON, *Recueil*, vol. I, p. VIII — todo *fabliau* realista, o que não se aplica ao texto sobre a Cocanha, cheio de elementos maravilhosos, como veremos.

17. R. BRUSEGAN, "Introduzione", em *Fabliaux, racconti francesi medievali*, Turim, Einaudi, 1980, p. XIV. Para COOKE, op. cit., pp. 107-136, a surpresa proporcionada pela narrativa é que a fazia atingir o clímax cômico.

18. P. ROUSSET, "Le sens du merveilleux à l'époque féodale", *Le Moyen Age*, 62, 1956, p. 25.

19. J. LE GOFF, "Le merveilleux dans l'Occident médiéval", em *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 19, 21. O conceito de "reação folclórica" vem de outro trabalho do mesmo historiador, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 233, nota 26.

20. LE GOFF, "Le merveilleux", op. cit., p. 24.

21. D. POIRION, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, PUF, 1982, pp. 4-5 e 12.

22. Idem, ibidem, p. 6.

23. LE GOFF, op. cit., p. 26.

24. DUBOST, *Aspects fantastiques*, pp. 67-78.

25. GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica*, II, trad. J.-M. Boivin, Paris, Honoré Champion, 1993, p. 197.

26. GERVAIS DE TILBURY, *Le livre des merveilles*, trad. A. Duchesne, Paris, Belles Lettres, 1992, p. 20. Apesar de esse texto propor a distinção entre *miracula*, realizados contra as leis da natureza por vontade divina, e *mirabilia*, conformes à natureza (*etiam naturalia*) mas cujas causas são ignoradas pelos homens (*ignorantia causae*), geralmente os dois termos eram intercambiáveis. Talvez a única distinção possível esteja no fato de o maravilhoso ser um termo geral e milagre um termo específico: LE GOFF, op. cit., p. 22.

27. BOUTET, *Les fabliaux*, p. 63.

28. A. GUERREAU-JALABERT, "Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d'un thème dit merveilleux", em *Miracles, prodiges et merveilleux au Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 133-149.

29. Utilizamos aqui a edição do manuscrito A, feita por Veikko Väänänen. Para a tradução de algumas passagens do texto, pudemos contar com importantes esclarecimentos de Anita Guerreau-Jalabert, a quem agradecemos. Nosso trabalho pensa no poema como um documento do imaginário da época, não como uma obra literária. Assim, nossa pretensão de fidelidade dirige-se mais ao conteúdo do que à forma. Buscamos tão-somente alcançar o sentido do texto, sem preocupação com as rimas, a métrica ou a pontuação originais.

30. A palavra *païs* surgiu em fins do século x, derivada de *pagus, pagensis*, tendo o mesmo sentido de "região", "localidade", "cantão". Não estava então afastada de *patria*, "terra de nossos pais", que no latim medieval não tinha inicialmente conotação política, indicando apenas o local de onde a pessoa era originária. Com o tempo, porém, a palavra ganhou significado moral e passou a se aplicar ao conjunto das regiões francesas. Guibert de Nogent (1052-1130), por exemplo, não se considerava apenas picardo, mas também francês. Na passagem do século xii ao xiii, a palavra ultrapassou os limites restritos de uma pequena região para se referir ao reino. Mas o surgimento do francês *patrie* deu-se apenas em 1511, pois até então *païs* designava a mesma coisa: G. DUPONT-FERRIER, "Le sens des mots 'patria' et 'patrie' en France au Moyen Age et jusqu'au début du xvii^e siècle", *Revue Historique*, 188, 1940, pp. 89-100. Veja-se ainda E. H. KANTOROWICZ, "Pro Patria Mori in Medieval Thought", *The American Historical Review*, 56, 1951, pp. 476-477; R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe*, Paris, PUF, 1982, vol. II, pp. 887-899. Tanto o francês moderno *pays*, quanto o português *país*, guardaram esse duplo sentido de "região" e de "pátria/nação". Assim, neste livro traduzimos *païs* indiferentemente por "país", "terra" ou "região".

31. Esses famosos versos 29-30 não aparecem nos manuscritos B e C, conforme ed. Väänänen, p. 21. O soldo (*solidus*), base da reforma monetária feita no século iv pelo imperador romano Constantino, era uma peça de 4,54 gramas de ouro que circulou por muito tempo no Ocidente. Mas do século viii ao xiii, o monometalismo da prata excluiu o soldo daqueles territórios. Com a retomada da cunhagem-ouro no século xiii, o soldo passou a ser novamente uma medida monetária importante, equivalente a doze denários (*denarius, denier*, cf. a seguir, nota 33). Para se ter uma idéia do poder aquisitivo do soldo, lembremos que no início do século xiii, na Inglaterra, "cinco soldos e meio" compravam aproximadamente um boi ou três porcos ou seis ovelhas: E. MILLER e J. HATCHER, *Medieval England. Rural Society and Economic Change, 1086-1348*, Londres, Longman, 1978, p. 67.

32. As localidades citadas pelo poeta eram conhecidos centros vinícolas, cujos produtos eram referencial de qualidade: sobre isso, ver, aqui, capítulo 2, pp. 73-74.

33. A palavra *denier* tinha vários sentidos: a) originalmente era uma moeda romana de prata (*denarius*); b) entre os séculos ix e xiii designava uma pequena moeda de prata pesando de um a dois gramas; c) a partir disso, era a menor medida do sistema de conta medieval (doze denários formavam um soldo, vinte soldos ou 240 denários compunham uma libra, isto é, 327,45 gramas de metal precioso); d) genericamente indicava qualquer tipo de moeda.

34. Os manuscritos B e C, v. 88, falam em "uma só Quaresma a cada dez anos", conforme ed. Väänänen, p. 24.

35. Horas litúrgicas, matinas correspondendo mais ou menos às 3 horas do horário moderno, e nona (ou noa) às 15 horas.

36. Moedas de ouro, muçulmana e bizantina respectivamente, que circularam também no Ocidente cristão, sobretudo no século XII e primeira metade do XIII. Segundo FAVIER, *Dictionnaire de la France*, p. 140, os ocidentais chamavam de besante toda moeda de ouro oriental, bizantina, árabe ou turca, de forma que a palavra tornou-se sinônimo de moeda de ouro. O manuscrito B do *fabliau de Cocagne*, v. 106, também fala em morabitinos, mas substitui os besantes por "esterlinos brancos" (ed. Väänänen, p. 25), isto é, a moeda inglesa de prata que circulava desde fins do século XI.

37. Como se sabe, *dame* indicava uma mulher de alta categoria social e, a partir de fins do século XII, uma mulher casada; por contraposição, *damoisele* designava uma jovem solteira, de procedência nobre ou burguesa. Mas como na Cocanha havia total liberdade sexual e certo igualitarismo social, naquele contexto tais palavras parecem designar mais faixas etárias do que condição conjugal ou social.

38. É difícil saber-se qual tecido exatamente cada um daqueles termos designava, já que o vocabulário têxtil medieval era muito impreciso, e freqüentemente um mesmo nome recobria realidades técnicas diferentes: F. PIPONNIER, "A propos de textiles anciens, principalment médiévaux", *AESC*, 22, 1967, pp. 864-874. Mas, aproximativamente, *brunete* era um tecido fino de lã, tingido de cor escura (VÄÄNÄNEN, ed. cit., p. 30).

39. Sempre de forma aproximativa, *escarlante* era um tecido de lã de grande qualidade, tingido em diversas cores, segundo VÄÄNÄNEN, ed. cit., p. 31, e tingido de vermelho vivo segundo F. PIPONNIER, *Costume et vie sociale. La cour d'Anjou, XIV-XV siècle*, Paris, Mouton, 1970, p. 387. *Violette* era tecido de cor violeta (GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. VIII, p. 254). *Biffe* era um pano leve de lã, geralmente de listas oblíquas (VÄÄNÄNEN, ed. cit., p. 30).

40. *Vert* era tecido de cor verde para PIPONNIER, *Costume et vie sociale*, op. cit., p. 401, era pele de esquilo do Norte, multicolorida, para GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. VIII, p. 135. *Saie* era tecido de lã inferior para VÄÄNÄNEN, p. 32, e tecido grosseiro de cor escura para GREIMAS, *Dictionnaire*, p. 538.

41. *Chamelin* era tecido de origem oriental muito procurado no Ocidente do século XIII, e cujo nome devia-se ao fato de ser fabricado com pêlo de camelo. Na França e na Bélgica da época, ele era imitado com lã local (VÄÄNÄNEN, p. 30), e tornou-se pano de qualidade mediana (F. PIPONNIER e P. MANE, *Se vêtir au Moyen Age*, Paris, Adam Biro, 1995, p. 189).

42. Dez anos, conforme o manuscrito B, vinte anos no manuscrito C: "Le fabliau de Cocagne", ed. Väänänen, p. 28.

43. *Escris* é literalmente "escrito", o que por volta de 1223 deu à palavra o sentido de "documento" e cem anos depois o de "parte de livro": REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, p. 659. Como observou ZUMTHOR, *A letra e a voz*, p. 112, os autores de *fabliaux*, textos destinados à difusão vocal em lugares públicos, invocavam com freqüência "uma escritura", geralmente fictícia, mas que funcionava como autoridade legitimadora do seu discurso.

44. LE GOFF, "Le merveilleux", op. cit., p. 24.

45. G. CAMPS, *La Préhistoire, à la recherche d'un paradis perdu*, Paris, Perrin, 1982, pp. 305-312.

46. Já se aventou no século XIX a hipótese de origens indianas da literatura medieval em geral (T. BENFEY, *Pantchatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, aus dem Sanskrit uebersetzt mit Einleitung*, 2 vols., Leipzig, Brockhaus, 1859; G. PARIS, *Les contes orientaux dans la littérature française au Moyen Age*, Paris, Vieweg, 1875), e de forma indireta do relato sobre a Cocanha, pois os gregos teriam localizado essa terra imaginária na Índia (POESCHEL, "Das Märchen", pp. 395-403). Tais teses foram descartadas por MONTAIGLON, *Recueil*, vol. I, pp. XVI-XVII, e especialmente por BÉDIER, *Les fabliaux*, pp. 86-287.

47. Os manuscritos medievais de Virgílio, por exemplo, atingem ainda hoje várias centenas de peças, conforme o levantamento de B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI et XII siècles*, Paris, CNRS, 1982-1989, vol. II, pp. 701-796, vol. II-2, pp. 142-153.

48. V. I. PROPP, *Morfologia do conto maravilhoso*, trad., Rio, Forense, 1984, p. 16.

49. *Poema de Gilgamesh*, XI, 1, 43-47, trad. F. Lara Peinado, Madri, Tecnos, 1988, p. 148.

50. Idem, XI, VI, 270-289, pp. 163-164.

51. Idem, XI, VI, 290-299, p. 165.

52. *Enki e Ninhursag*, em J. PRITCHARD, *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, PUP, 1955, p. 37.

53. Sobre o tema cocaniano na cultura grega, POESCHEL, "Das Märchen", pp. 391-403; C. BONNER, "Dionysiac Magic and the Greek Land of Cockayne", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 41, 1910, pp. 175-185; H. LANGERBECK, "Die Vorstellung vom Schlaraffenland der alten attischen Komödie", *Zeitschrift für Volkskunde*, 59, 1963, pp. 192-204; T. REGAN, "Das Schlaraffenland", *Antaios*, 8, 1971, pp. 294-304.

54. *O trabalho e os dias*, vv. 114-119, trad. M. C. Neves Lafer, S. Paulo, Iluminuras, 1991, p. 31.

55. *Critias o la Atlantida*, 110b-111d, trad. F. P. Samaranch, em *Obras completas*, Madri, Aguilar, 2ª ed. 1972, p. 1193.

56. HESÍODO, *O trabalho e os dias*, vv. 170-172, p. 35.

57. TELECLEIDES, *Les amphictyons* 1K, em ATENEU, 6.268b-D, citado por J.-C. CARRIERE, *Le Carnaval et la politique. Une introduction à la comédie grecque*, Paris, Belles Lettres, 1979, p. 264.

58. CRATES, *Les bêtes*, 14-15K, em ATENEU, 6.267a-268a, apud CARRIERE, p. 256.

59. PHERECRATE, *Les perses*, 130K em ATENEU 6.269c-e, apud CARRIERE, p. 268.

60. *Las bacantes*, trad. F. P. Samaranch, em *Teatro griego. Tragedias completas*, Madri, Aguilar, 1978, p. 1026.

61. Citado por P. VERSINS, *Outrepart. Antologie d'utopies*, Paris-Lausanne, Tête de Feuilles-Proue, 1971, pp. 24-25.

62. Idem, ibidem, pp. 48-49.

63. *Epodes*, XVI, 43-57, ed. -trad. F. Villeneuve, Paris, Belles Lettres, 1990, p. 230. As Ilhas Afortunadas, tema bem divulgado entre os greco-romanos (V. MANFREDI, *Le isole Fortunate*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993), só volta a ter registro na literatura italiana, e ainda assim apenas implícito, com Dante Alighieri (T. J. CACHEY JR. *Le*

isole *Fortunate*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1995). Mas o mito não deixou de ser conhecido pelos medievais, como demonstra a referência a ele por parte de ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, XIV, 6, 8, ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1983, vol. II, p. 192.

64. J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV Egloge*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930; H. JEANMAIRE, *Le messianisme de Virgile*, Paris, Vrin, 1930.

65. *Bucólicas*, IV, 19-45, trad. J. P. Mendes, em *Construção e arte das Bucólicas de Virgílio*, Brasília, UnB, 1985, pp. 226-228.

66. *Les metamorphoses*, I, 101-113, ed. -trad. G. Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1985, pp. 10-11.

67. *Histoire vraie*, 2, trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1934, p. 59. O mesmo autor fala na existência de rios de vinho durante a Idade de Ouro: *Saturnales*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1933, p. 317.

68. *Guide to Greece*, II, 38, 2, trad. P. Levi, Londres, Penguin, 1979, vol. I, p. 222.

69. *Los caballeros*, em *Teatro griego*, ed. cit., p. 97. Trata-se naturalmente de uma obra satírica, mas que recorre ao tema do rejuvenescimento por cozimento (como Médéia fez com Eson, pai de Jasão), devido ao conhecimento popular desse motivo. Narrativas de rejuvenescimento apareciam ainda em duas outras peças de Aristófanes, hoje perdidas, segundo CARRIERE, op. cit., p. 91.

70. Cf. VERSINS, op. cit., pp. 24-25.

71. *Pythiques*, III, 21-24, ed. -trad. A. Puech, Paris, Belles Lettres, 1931, p. 55.

72. *Las leyes*, XI, 913B, trad. F. P. Samaranch, em *Obras completas*, p. 1475. Com redação diferente ("não mova o que não se pode mover"), o provérbio aparece em outra passagem da mesma obra, III, 684d, p. 1316.

73. *La Republica*, V, 11-12, 462e-465a, trad. J. A. Miguez, em *Obras completas*, ed. cit., pp. 748-749.

74. SENECA, *Medée*, vv. 335-337, em *Tragédies*, trad. L. Harmann, Paris, Belles Lettres, 1925, p. 148; OVIDIO, *Les metamorphoses*, vv. 95-98, p. 10.

75. Gn 3,17-19.

76. Nm 13,28; Ex 3,17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Dt 6,3; Ez 20,6.

77. *Oraculos Sibilinos*, III, 744-750, trad. E. Suárez de la Torre em A. DIEZ MACHO (dir.), *Apocrifos del Antiguo Testamento*, Madri, Cristiandad, 1982, vol. III, p. 311.

78. *Libro de los Jubileos*, 23,27-29, trad. F. Corriente e A. Piñero, em DIEZ MACHO, vol. II, p. 137.

79. *Baruc*, 29,5, trad. P. Bettiolo, em P. SACCHI (ed.), *Apocriphi dell'Antico Testamento*, Turim, UTET, 1989, vol. II, p. 193.

80. *I Henoc*, 10,19, trad. F. Corriente e A. Piñero, em DIEZ MACHO, vol. IV, p. 48.

81. Essa ideia foi defendida sobretudo por NYKROG, que vê naqueles textos a expressão de um "burlesco cortesão": *Les fabliaux*, pp. 71, 104 et passim; idem, "Courtliness and the townpeople: the fabliaux as an courtly burlesque", em T. D. COOKE e B. L. HONEYCUTT (eds.), *The Humour of the Fabliaux*, Columbia, University of Missouri Press, 1974, pp. 59-73. Outros consideram inadequado classificar os *fabliaux* como paródia, caso de COOKE, *The Old French*, op. cit., pp. 148-149.

82. O texto, de meados do século IV, atribuído a São Cipriano, foi adaptado por Rábano Mauro em meados do século IX, por Asselin de Reims em meados do século XI e por um anônimo na passagem do século XII ao XIII. Mas a versão mais difundida

foi a realizada por João Diácono em 875, que a transformou em diálogo cômico para ser representado na Páscoa: *Coena Cypriani*, ed. K. Strecker. *Monumenta Germaniae Historica. Poetae latine aevi carolini*, Berlim, Weidmanns, 1923, vol. iv, pp. 870-900. Todas as versões medievais desse texto estão estudadas, editadas criticamente e traduzidas por C. MODESTO, *Studien zur Cena Cypriani und zu deren Rezeption*, Tübingen, Narr, 1992.

83. Pr 1,4; FC v. 12-17. A sabedoria dos velhos aparece em diversas outras passagens da Bíblia e em uma *auctoritas* pagã redescoberta e revalorizada pelos séculos XII-XIII: ARISTÓTELES, para quem os jovens "pensam que sabem tudo e defendem com valentia suas opiniões, o que é uma das causas de seus excessos em todas as coisas" (*Arte retórica*, II, 12, 14, trad. J. Voilquin, J. Capelle e A. P. Carvalho, S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1959, p. 140).

84. Eclo 3,1-16; FC vv. 1-3.

85. Pr 5,18,20,22; Eclo 25,8; FC vv. 109-122.

86. Pr 11,22; FC v. 109.

87. Eclo 9,7-8; 25,21; FC vv. 109-116.

88. Eclo 18,30; FC vv. 113,121.

89. Pr 6,9; 10,5; 12,27; 13,4; 19,15,24; 20,13; 26,15; Eclo 22,1; FC v. 28.

90. Sl 127,2; Pr 12,11, 28,19; Ecl 3,2; 6,7; Eclo 7,15.

91. Eclo 31,17,22,29; 37,30-31.

92. Pr 16,31; FC vv. 156-160.

93. Eclo 14,17; Jb 14,1-2; FC vv. 160.

94. Ecl 8,15; cf. 1,14,17; 2,1,11,15,17,19,21,23,26; 3,19; 4,4,16; 5,9; 6,9; 7,6; 8,14; 11,8; 12,8.

95. SÃO BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, ed. J. Leclercq, trad. I. Aranguren, Madri, BAC, 1987 (*Obras completas de San Bernardo*, vol. v); J. LECLERCQ, "Le commentaire des Cantiques des cantiques attribué à Anselme de Laon", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 16, 1949, pp. 29-39; B. SMALLEY, "Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books", *Dominican Studies*, 2, 1949, pp. 318-355 e 3, 1950, pp. 41-77, 236-274.

96. *Mabinogion*, trad. M. V. Cirlot, Madri, Nacional, 1982, p. 206.

97. Cf. F. LE ROUX e C.-J. GUYONVARC'H, *Les druides*, Rennes, Ouest-France, 1986, pp. 158-161.

98. C. DROEGE, "Le pays de la jeunesse dans les littératures celtiques", em H. DUBOIS e M. ZINK (eds.), *Les âges de la vie au Moyen Age*, Paris, PUPS, 1992, p. 24.

99. GEOFFREY DE MONMOUTH, *Vita Merlini*, vv. 903-914, ed. E. Faral, em *La légende arthurienne*, Paris, Honoré Champion, 1929, vol. III, p. 334.

100. Idem, ibidem, v. 915, p. 334.

101. LE ROUX e GUYONVARC'H, op. cit., pp. 144-146.

102. *Mabinogion*, pp. 258-259, 262.

103. DROEGE, op. cit., pp. 25-26 e 29-30. Esse autor chama a atenção para o fato de os textos darem à terra céltica da juventude inúmeros nomes diferentes (p. 33) e de forma geral depreciarem os velhos (p. 34), como faz também o *fabliau da Cocanha*, vv. 9-17.

104. FC v. 21; *La navigation de Bran*, 11, p. 305.

105. FC vv. 65-72; *La navigation*, 13, p. 305.

106. FC vv. 31-77; *La navigation*, 21, p. 306.
107. FC ms C, v. 105, ed. Väänänen, p. 25; *La navigation*, 22, p. 306.
108. FC vv. 109-122; *La navigation*, 41, p. 307.
109. FC vv. 153-163; *La navigation*, 44, p. 307.
110. FC v. 79; *La navigation*, 9, p. 305.
111. FC v. 140; *La navigation*, 9, p. 305.
112. FC vv. 171-177; *La navigation*, 63-65, p. 309. Esse *topos* do herói que ainda preso ao seu mundo anterior quer deixar, mesmo provisoriamente, o país perfeito, aparece também no *Lai de Guingamor*, porém com a importante diferença de este personagem ter conseguido retornar à terra das fadas: vv. 545-667, pp. 58-59.
113. SNORRI STURLUSON, *Gylfaginning*, 26, em *Textos mitológicos de las eddas*, trad. E. Bernardez, Madri, Nacional, 1982, p. 114; *Skaldskaparmál*, I, ibidem, pp. 158-159; R. BOYER, *Yggdrasil. La religion des anciens scandinaves*, Paris, Payot, 1992, p. 103.
114. *Gylfaginning*, 16, p. 106.
115. Ibidem, 38, p. 126.
116. Ibidem, 39, p. 127.
117. *Alcorão*, 3,13; 4,60; 47,13; 76,13, trad. J. P. Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.
118. Ibidem, 35,30; 38,51; 43,71; 56,15,33; 76,13,15,16.
119. Ibidem, 38,51; 43,73; 55,68; 56,18-21,31; 76,14.
120. Ibidem, 76,18-19.
121. Ibidem, 3,13; 4,60; 38,52; 55,56,70,72,74; 56,22,34-36.
122. ABULALA-MAARRI, *Risálat al-Ghufrán* (A epístola do perdão), citado por D. REIG, "L'image de l'au-delà dans le Coran", em *Enfer et Paradis. L'au-delà dans l'art et la littérature en Europe*, Conques, Centre Européen d'Art et de Civilisation Médiévale, 1995, p. 44. Talvez seja interessante observar que esse poeta muçulmano era de Alepo, região vizinha e em constante contato com o principado cruzado de Antioquia (1098-1268), governado por uma dinastia originária da Normandia, no Norte francês.
123. H. FRANCO JÚNIOR, "Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária", em idem, *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*, S. Paulo, Edusp, 1996, pp. 31-44.
124. *Proverbes et expressions proverbiales*, ed. Schulze-Busacker, p. 9.
125. J. MORAWSKI, "Les recueils d'anciens proverbes français analysés et classés", *Romania*, 48, 1922, pp. 485-487. SCHULZE BUSACKER, op. cit., estudou 112 textos narrativos de 1150-1300 e obteve quase 2 mil provérbios.
126. A. TAYLOR, *The Proverb and Index to the Proverb*, Cambridge, 1931, citado por C. BURIDANT, "Avant-propos", *Richesse du proverbe. Le proverbe au Moyen Age*, Lille, Université de Lille III, 1984, p. x. Para ZUMTHOR, *A letra e a voz*, p. 197, todos os gêneros literários medievais, sobretudo aqueles que pretendiam moralizar ou provocar riso, foram tocados por provérbios. Em função dessa onipresença do provérbio na cultura medieval é que os estudiosos dedicam crescente interesse a ele, como atesta o *Thesaurus Proverborum Medii Aevi* atualmente em preparação em Berna, Suíça.
127. Uma aparece em um manuscrito latino inglês: "in barba longa si sit sapientia magna/credimus hiis dictis hircum remanere", citada por G. PARIS, "Joca clericorum", *Romania*, 5, 1876, p. 231. Outras foram recolhidas por MORAWSKI, *Proverbes*

français: "en la barbe n'est pas li sens" (nº 658, p. 24) e "maint fol a barbe" (nº 1152, p. 42). Mais uma foi registrada por A. J. V. LE ROUX DE LINCY, *Le livre des proverbes français procédé de recherches historiques sur les proverbes français et leur emploi dans la littérature du Moyen Age et de la Renaissance*, Genebra, Slatkine, 1968 (1ª ed. 1859), vol. I, p. 210: "en la grant barbe ne gist pas li savoir". Outra está em *Proverbes et expressions proverbiales*, ed. Schulze-Busacker, nº 3, p. 177, e também em ETIENNE LEGRIS, "Anciens proverbes français", nº 1, ed. E. Langlois, BECH, 60, 1899, p. 572: "a barbe de fol aprent on a faire".

128. O primeiro deles citado por J.-Y. DOURNON, *Le dictionnaire des proverbes et dictons de France*, Paris, Hachette, 1986, p. 140, o segundo por MORAWSKI, *Proverbes français*, nº 136, p. 6 ("Assez dort qui riens ne fet") e por LE ROUX DE LINCY, *Le livre des proverbes*, vol. II, p. 241 ("assez dort qui rien ne fait").

129. "Bele fame est a poinne chaste", ed. Morawski, nº 222, p. 9.

130. "Chacun veult avoir le sien", ed. Morawski, nº 362, p. 14.

131. "Pou valent richeces se on n'a santé", ed. Schulze-Busacker, nº 1708, p. 272.

132. "Fol est qui gette a ses piès ce qu'i tient a ses mains", ed. Langlois, nº 267, p. 582. Este provérbio é da primeira metade do século XV, mas possivelmente tivesse correspondentes duzentos anos antes.

133. "N'est si sage qui folie ne face", ed. Morawski, nº 942, p. 34; ed. Schulze-Busacker, nº 1383, p. 256; ed. Le Roux de Lincy, vol. I, p. 274. Este provérbio é atestado ainda na primeira metade do século XV na coletânea de ETIENNE LEGRIS, em redação um pouco diversa ("il n'est si sage qui ne folie", ed. Langlois, nº 332, p. 584).

134. Pr 27.10.

135. "Muez vaut amis en place que argent en borse", ed. Morawski, nº 1241, p. 45; ed. Schulze-Busacker, nº 1240, p. 243; "mieuz vault amis en voie que deniers en corroie", ed. Morawski, nº 1240, p. 45; ed. Schulze-Busacker, nº 1241, p. 244.

136. "Fouz est qui se oblie", ed. Le Roux de Lincy, vol. I, p. 237.

137. Eclo 6,16.

138. "Chose perdue cent souz valt", ed. Morawski, nº 391, p. 14; ed. Le Roux de Lincy, vol. II, p. 272.

139. Provérbio conhecido pelo menos desde o século V a.C., como vimos acima, notas 71-72. Em um manuscrito francês de provérbios do século XIII, "qui est bien ne se mueve", ed. Morawski, nº 1841, p. 67.

140. "Que jones aprent vieus le retient", ed. Schulze-Busacker, nº 1768, p. 276. cf. ed. Morawski, nº 1462, 1464 e 1765, pp. 53, 65.

141. Citado por M. LEFONG, *Le pain, le vin et le fromage*, Les Hautes-Plaines-de-Maine, Robert Morel, 1972, pp. 28-29.

142. ISIDORO DE SEVILHA, loc. cit., nota 63.

143. Cf. nota 82.

144. *Hexaameron*, pl. 189, col. 1535-1540; G. BOAS, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948, p. 72.

145. Cf. nota 76.

146. ROBERTO, O MONGE, *Historia Hierosolymitana*, I, I, em *Recueil des historiens des Croisades*, Farnborough, Gregg, 1969, vol. III, p. 727.

147. *La lettera*, 21, p. 56.

148. GUILHERME DE NEWBURG, *Historia Rerum Anglicarum*, I. 19. Wiesbaden, Kraus Reprint, 1964 (1ª ed. 1857, Rolls Series 82), vol. I, pp. 60-64.
149. BENEDEIT, *Le voyage de Saint Brandan*, vv. 740-748, pp. 64-66; v. 1763, p. 126.
150. IACOPO DE VARAZZE, *Legenda Aurea, vulgo historia lombardica dicta*, 107, ed. Th. Graesse, Osnabrück, Otto Zeller, reed. 1969, p. 450.
151. *Le conte du Graal*, trad. J. Ribard, Paris, Honoré Champion, 1979, p. 71.
152. *Parzival*, 238-239, trad. D. Buschinger, W. Spiewok e J.-M. Pastré, Paris, Christian Bourgois, 1989, pp. 178-179.
153. *Le roman du Graal*, ed. B. Cerquiglini, Paris, Union Générale d'Édition, 1981, pp. 53-57.
154. *La quête du Saint Graal*, ed. A. Pauphilet, Paris, Honoré Champion, 1980, p. 15, linhas 25-27.
155. Sobre as várias hipóteses etimológicas do nome Cocanha, ver, aqui, capítulo 2, pp. 58-59.
156. R. LEJEUNE, "Préfiguration du Graal", *Studi Medievali*, 17, 1951, pp. 277-302.
157. *La lettera* (interpolação E, século XIII), I, p. 60. Sobre esse espaço mítico-utópico, II, FRANCO JÚNIOR, "A construção de uma utopia: o império de Preste João", em *A Eva barbada*, op. cit., pp. 89-105.
158. *La lettera*, 65, pp. 82-84.
159. TASSY, "Il paese di Cuccagna", pp. 378-381.
160. GERVAIS DE TILBURY, op. cit., 36, p. 56.
161. M. MUSONDA, "Le thème du monde à l'envers dans Aucassin et Nicolette", *Medioevo Romanzo*, 7, 1980, pp. 22-36. R. HARDEN, "Aucassin et Nicolette as Parody", *Studies in Philology*, 63, 1966, pp. 1-9; T. HUNT, "La parodie médiévale: le cas d'Aucassin et Nicolette", *Romania*, 100, 1979, pp. 341-381. A vasta bibliografia sobre esse texto está em grande parte repertoriada por B. N. JARGEN-BAUR e R. F. COOK, *Aucassin et Nicolette, a Critical Bibliography*, Londres, Grant and Cutler, 1981.
162. *Aucassin et Nicolette*, 29-31, pp. 132-136.
163. Versões latinas estudadas, editadas e traduzidas por C. CAROZZI, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1994. Versão francesa "La descente de Saint Paul en Enfer", ed. P. Meyer, *Romania*, 24, 1895, pp. 365-375.
164. HELINAND DE FROIDMONT, *Os versos da morte*, 42,7-8; 50,10, trad. H. Megale, S. Paulo, Ateliê, 1996, pp. 65-76.
165. SI 103,5; TEOBALDO, *Physiologus*, II, 2-10, ed. -trad. P. T. Eden, Leiden, Brill, 1972, p. 28; PHILIPPE DE THAÛN, *Le bestiaire*, vv. 2044-2060, ed. E. Walberg, Lund-Paris, Möller-Welter, 1900, pp. 75-76; *Le bestiaire d'Oxford*, trad. M.-F. Dupuis e S. Louis, Paris, Philippe Lebaud, 1988, p. 140; GUILHERME DA NORMANDIA, *Le bestiaire divin*, 8, ed. C. Hippeau, Genebra, Slatkine, 1970 (ed. orig. 1852), p. 100.
166. ALEXANDRE DE PARIS, *Roman d'Alexandre*, III, vv. 3023-3055, 3094-3107, 3617-3712, ed. E. C. Armstrong et alii, trad. L. Harf-Lancner, Paris, Librairie Générale Française, 1994, pp. 484-490, 522-528. Essa versão adaptava e colocava em francês narrativas anteriores, das quais apenas a primeira, escrita no século II pelo grego pseudo-

Calisteno, falava daquelas fontes, cf. P. MEYER, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*, Genebra, Slatkine, 1970 (ed. orig. 1883).

167. *Le chevalier au lion* (Yvain), trad. C. Buridant e J. Troitin, Paris, Honoré Champion, 1982, pp. 11-12 e 21, passagem ligada ao conto galês citado na nota 102.

168. *Topographia Hibernica*, II, 8, p. 205; II, 7, p. 202.

169. FC vv. 156-161: *Huon de Bordeaux*, vv. 5540-5545, ed. F. Guessard e C. Grandmaison, Paris, Vieweg, 1840, pp. 155-156. A identificação do texto como sendo picardo e escrito entre 1260 e 1268 é de M. ROSSI, *Huon de Bordeaux et l'évolution du genre épique au XIII siècle*, Paris, Honoré Champion, 1975.

170. *Esclarmonde*, ed. M. Schweigel, em *Esclarmonde. Clarisse et Florent. Yde et Olive. Drei Fortsetzungen der Chanson von Huon de Bordeaux*, Marburg, Elwert, 1891, vv. 3333-3339.

171. AFONSO X, *Cantigas de Santa Maria*, 103, ed. W. Meitmann, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, vol. II, pp. 6-7. O tema do monge que ouve o canto de um pássaro e se vê transportado a uma situação paradisíaca era anterior e estava bem difundido (cf. J. FILGUEIRA VALVERDE, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, pp. 77-143), mas não comportava uma fonte no fenómeno de interrupção do tempo.

172. *La lettera*, 28, p. 60.

173. *Ibidem*, interpolação C, 81, p. 88.

174. *Ibidem*, interpolação E, 1, p. 60; 3, p. 62.

175. *Ibidem*, v. 334, p. 114.

176. *Ibidem*, linhas 204-205, p. 180; FC ms C, vv. 161-162, ed. Väänänen, p. 28.

177. R. DRAGONETTI, *Le mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987, p. 21.

178. ZUMTHOR, *A letra e a voz*, p. 139; B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980, pp. 78-85. Veja-se ainda o clássico M. HALBWACHS, *Mémoires collectives*, Paris, PUF, 1950, as considerações de G. DUBY, "Mémoires sans historien", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15, 1977, pp. 213-220 e o recente M. J. CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Medieval Culture*, Cambridge, CUP, 1992.

179. P. NORA, "Mémoire collective", em J. LE GOFF, R. CHARTIER e J. REVEL (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz-CEPL, 1978, pp. 398-399. Sobre as transformações culturais e psicológicas que favoreceram a memória coletiva de meados do século XII a criar a Cocanha, veja-se M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, Institut d'Etudes Médiévales-Vrin, 1969.

180. Em 1231 surgiu o *augustal* de Frederico II, em 1246 o *gros* de Luca, em 1252 o *genovino* de Gênova, em 1253 o *fiorino* de Florença, em 1257 o *penny* de Henrique III da Inglaterra, em 1266 o *escudo* de Luís IX de França, em 1284 o *ducado* de Veneza.

181. A referência ao soldo não aparece nos manuscritos B e C, e a referência aos tecidos está ausente de B.

182. ZUMTHOR, *A letra e a voz*, p. 103; DRAGONETTI, op. cit. pp. 43-44.

183. *Idem*, *ibidem*, p. 222.

184. *Idem*, *ibidem*, pp. 103, 114, 121, 147.

185. *Idem*, *ibidem*, pp. 147, 144, 152.

186. Sobre essas questões, veja-se P. SEBILLOT, *Le folklore. Littérature orale et ethnographie traditionnelle*, Paris, Doin et Fils, 1913; G. ORTUAY, "Principles of Oral Transmission in Folkculture (Variations, Affinity)", *Acta Ethnographica*, 8, 1959, pp. 175-221; R. JAKOBSON e P. BOGATYREV, "Le folklore, forme spécifique de la création", em R. JAKOBSON, *Questions de poétique*, Paris, Seuil, 1973, pp. 59-72; J. GOODY, *The Domestication of Savage Mind*, Cambridge, CUP, 1977; H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad., Paris, Gallimard, 1978; A. N. DOANE e C. B. PASTERNAK (eds.), *Vox Intertexta. Orality and Textuality in the Middle Ages*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

187. No caso do *fabliau da Cocanha* temos três manuscritos, enquanto o mais difundido de todos os *fabliaux* parece ter sido *Auberée*, com oito cópias segundo BOUTET, *Les fabliaux*, p. 64. Porém a força crítica do relato sobre a Cocanha pode ter levado à destruição de outros manuscritos, conforme a observação feita por Jean-Claude PAYEN em relação a *Tristão e Isolda*: "hesita-se em recopiar, na Idade Média, as obras incômodas, e a raridade das transcrições manuscritas não tem nada a ver com a influência realmente exercida pelos textos" ("Lancelot contre Tristan: la conjuration d'un mythe subversif", em *Mélanges offerts à Pierre Le Gentil*, Paris, SEDES-CDU, 1973, p. 618, cf. também p. 632). Na formulação de ZUMTHOR, *A letra e a voz*, p. 22, "tudo o que os manuscritos medievais nos oferecem foi o produto de uma censura". Essa hipótese também é reforçada pela censura na iconografia, caso da *Bíblia de Burgos* e outros manuscritos dos séculos XI-XII nos quais a figura do demônio foi propositalmente apagada: J. YARZA, "La Biblia románica de la Biblioteca Provincial de Burgos", *Archivo Español de Arte*, 41, 1968, pp. 60-61; idem, "Las miniaturas de la Biblia de Burgos", *ibidem*, 42, 1969, pp. 196-197.

188. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1968, vol. II, p. 10.

189. J.-C. SCHMITT, "'Religion populaire' et culture folklorique", *AESC*, 31, 1976, pp. 945-946.

190. C. LÉVY-STRAUSS, *Mythologiques. L'homme nu*, Paris, Plon, 1973, pp. 565, 577.

191. MÉNARD, *Les fabliaux*, pp. 209-212; BÉDIER, *Les fabliaux*, pp. 428-430, não apenas achava que os *fabliaux* raramente eram satíricos, como também que num certo sentido foi mesmo a sátira que matou aquele gênero literário. Mais recentemente, questionou-se até o sentido cômico tradicionalmente atribuído pela erudição aos *fabliaux*: BRUSEGAN, op. cit., p. IX; J. RIBARD, "Et si les fabliaux n'étaient pas des 'contes à rire'?", em T. BOUCHE e H. CHARPENTIER (eds.), *Le rire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990, pp. 257-267.

192. MUSCATINE, *The Old French Fabliaux*, p. 152.

193. BÉDIER, *Les fabliaux*, pp. 371-382. O estudo dos *fabliaux* de Jean Bodel parece reforçar essa interpretação: H. LÉGROS, "Un auteur en quête de son public: les fabliaux de Jean Bodel", *Romania*, 104, 1983, pp. 102-113.

194. FARAL, *Les jongleurs*, p. 207.

195. NYKROG, *Les fabliaux*, pp. 75, 104 et passim.

196. RYCHNER, *Contribution*, vol. I, p. 131.

197. C. MUSCATINE, "The Social Background of the Old French Fabliaux", *Genre*, 9, 1976, pp. 18-19.

198. MÉNARD, *Les fabliaux*, pp. 96-101.

199. K. KASPRZYK, "Pour la sociologie du fabliau: convention, tactique et engagement", *Kwartalnik Neofilologiczny*, 23, 1976, pp. 153-161.
200. GRAUS, "Social Utopia", p. 7; PAYEN, "Fabliaux et Cocagne", pp. 437-438; LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 279.
201. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, reed. 1992 (1^{re} ed. 1947), p. 121.
202. M. -T. LORCIN, "Manger et boire dans les fabliaux: rites sociaux et hiérarchie des plaisirs", em MENSOT, *Manger et boire*, vol. I, p. 230.

2. A TERRA DA ABUNDÂNCIA (pp. 56-81)

1. R. DOEHAERD, *Le haut Moyen Age occidental. Economies et sociétés*, Paris, PUF, 1971, pp. 58-66; M. ROUCHE, "La faim à l'époque carolingienne: essai sur quelques types de rations alimentaires", *Revue Historique*, 250, 1973, pp. 295-320; P. BONNASSIE, "Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Age", *AESC*, 44, 1989, pp. 1035-1056.
2. R. ROEHL, "Pautas y estructura de la demanda, 1000-1500", em C. CIPOLLA (ed.), *Historia económica de Europa. La Edad Media*, trad., Barcelona, Ariel, 1981, pp. 115-117, 125; LAURIoux, *Le Moyen Age à table*, pp. 28-29. A desigualdade na distribuição da riqueza era acentuada, e apesar dos fortes contrastes regionais, de certa forma os números que se conhecem no caso de Florença no século XV não eram atípicos: 5% das famílias eram mais ricas que os restantes 95%, conforme D. HERLIHY e C. KLAPISCHZUBER, *Les toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1978, pp. 241-260.
3. FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, pp. 23-49.
4. M. BLOCH, "Technique et évolution sociale: réflexions d'un historien", em idem, *Mélanges historiques*, Paris, SEVPEN, 1963 (texto orig. 1938), vol. II, p. 834; idem, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, reed. 1973, p. 116.
5. R. BARTHES, "Pour une psyché-sociologie de l'alimentation contemporaine", *AESC*, 16, 1961, pp. 977-986; R. VALERI, "Alimentazioni", *Enciclopedia Einaudi*, Turim, Einaudi, 1977, vol. I, pp. 344-361.
6. A. GOTTSCHALK, *Histoire de l'alimentation et de la gastronomie*, Paris, Hippocrate, 1948, vol. I, p. 282.
7. M. MONTANARI, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, trad., Barcelona, Crítica, 1993, p. 11.
8. GIULIO CESARE CROCE, *Capitolo di Cuccagna*, vv. 59-60, p. 57; vv. 40-41, p. 56.
9. MARTIN CIECCO DE LUCCA, *Il trionfo della Cuccagna*, vv. 5-6, p. 400.
10. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, pp. 20-21; *Hänsel e Gretel*, em J. e W. GRIMM, *Tutte le fiabe*, trad. B. Dal Lago Veneri, Roma, Newton, 1993, pp. 67-73.
11. *Land* v. 19; *Decameron*, VIII, 3, vol. II, p. 524.
12. LOPE DE RUEDA, *La tierra de Jauja*, pp. 162-165.
13. E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1863, vol. I, p. 651; A. HATZFELD., A. DARMESTETER e A. THOMAS, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Delagrave, reimpr.

1964, vol. I, p. 455. GREIMAS, *Dictionnaire*, p. 112, também considera de provável origem meridional a palavra *cocaigne* no sentido de ganho, vantagem, que aparece no épico de fins do século XII ou começo do XIII, *Aymeri de Narbonne*.

14. P. GUIRAUD, *Dictionnaire des étymologies obscures*, Paris, Payot, 1982, p. 219. Para F. MISTRAL, *Dictionnaire Provençal-Français*, Paris, Delagrave, 1932, vol. I, p. 406. *coco* (ou *caca*) significa castanha, noz, amêndoa, avelã e pão doce. A partir dessas acepções, no Delfinado a palavra designa fatia de pão frita depois de molhada no ovo, na Gasconha bolo ou torta, no Rouergue *coucagno* indica um pãozinho de qualidade (p. 576).

15. J. e W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1873, vol. 5, col. 2497; ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, p. 4.

16. YODER, "The Monk's Paradise", pp. 230-231.

17. ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de Buen Amor*, vv. 122a, 341b, ed. N. Salvador Miguel, Madri, Emesa, 1972, pp. 79, 113.

18. M. ALONSO, *Diccionario medieval español*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, vol. I, p. 826. Sobre esse último sentido, veja-se, aqui, capítulo 7, p. 199.

19. A. HUON, "Le roy saint Panigon dans l'imagerie populaire du XVI^e siècle", em *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*, Genebra-Lille, Droz-Giard, 1953, p. 210. Sobre esse personagem, ver, aqui, capítulo 7, p. 197.

20. LARIOUX, *Le Moyen Age à table*, p. 10: esse período era formado pela Quaresma (46 dias, entre a Quarta-feira de Cinzas e a véspera da Páscoa, dos quais se excluía os domingos), por uma dúzia de vésperas de diversas festas religiosas, por todos os domingos do Advento (as quatro semanas que antecedem o Natal), por certos dias do Quatro-Tempos (cada estação do ano), por todas as sextas-feiras (dia da Crucifixão). Ver, aqui, capítulo 3, pp. 95-98.

21. A. ROWLEY, *A table. La fête gastronomique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 27.

22. C. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 76-186. Sobre a instituição dessa festa, ver M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, CUP, 1992, cap. 3. Sobre o papel da eucaristia na espiritualidade, G. J. C. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden, Brill, 1995.

23. P. MANE, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie, XII-XIII siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1983; idem, "Comparaison des thèmes iconographiques des calendriers monumentaux et enluminés en France aux XII^e et XIII^e siècles", CCM, 29, 1986, pp. 257-264. O tempo é sempre o grande estruturador da alimentação, na sociedade medieval o tempo natural das estações, na sociedade contemporânea o tempo artificial das atividades capitalistas: na França, por exemplo, em 1970 despendia-se uma hora por refeição feita fora de casa, em 1995 apenas meia hora, cf. *Le Nouvel Observateur*, nº 1584, março de 1995, p. 42.

24. *La bataille de Caresme*, vv. 33, 38, p. 2. Esse texto é considerado um *fabliau* por seu editor, Gregoire Lozinski, pp. 40-41, 85.

25. O. GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad., Madri, Gre-dos, 1983, pp. 77-84; M. G. MUZZARELLI, "Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali", *Quaderni Medievali*, 13, 1982, pp. 45-80.

26. *Suma Teológica*, II-II, q.148, a.1, ed. A. Blot, trad. A. Corrêa, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes-Universidade de Caxias do Sul-Livraria Sulina Editora, 2ª ed. 1980, vol. VII, p. 3095.

27. V. OBLET, "Gourmandise", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1920, vol. VI, col. 1520; J. WENZEL, "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research", *Speculum*, 43, 1968, pp. 1-22.

28. "Glous n'iert jà saous, plus a plus veut"; A. J. V. LE ROUX DE LINCY, *Le livre des proverbes français procédé de recherches historiques sur les proverbes français et leur emploi dans la littérature du Moyen Age et de la Renaissance*, Genebra, Slatkine, 1968 (1ª ed. 1859), vol. II, p. 198.

29. F. DESPORTES, *Le pain au Moyen Age*, Paris, Olivier Orban, 1987, pp. 199-207. Essa frequência do pão nas mesas francesas medievais é confirmada pela iconografia dos calendários, mas no caso italiano esse alimento é pouco representado. cf. MANE, *Calendriers*, op. cit., pp. 117-118, 170. Na França, esse hábito alimentar não apenas se manteve, como, graças ao aumento da produtividade agrícola nos séculos seguintes, o consumo cresceu, estando em fins do século XIX por volta de novecentos gramas diários por pessoa. Apenas com o novo contexto socioalimentar de fins do século XX, ele caiu para 160 gramas: *Le Nouvel Observateur*, nº 1598, junho de 1995, p. 38.

30. ROWLEY, op. cit., pp. 19-20.

31. ROEHL, op. cit., p. 121.

32. A. M. BAUTIER, "Pain et pâtisserie dans les textes médiévaux latins antérieurs au XIII siècle", em MENSOT, *Manger et boire*, vol. I, p. 33.

33. *Etimologias*, XX, II, 15, ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1982, vol. II, p. 496.

34. GOTTSCHALK, op. cit., pp. 289-293.

35. LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, p. 56. O pão, ao lado do vinho e da carne, constituía o triângulo alimentar dos cavaleiros na literatura arturiana, mas se tratava de um campo alimentar simbólico, que se opunha ao triângulo eremítico, formado de pão-água-vegetais, cf. GUERREAU-JALABERT, "Aliments symboliques", pp. 562-566. Essa tendência geral conhecia naturalmente variações regionais. Na corte senhorial de Murol, no Centro-Sul francês de fins do século XIV, por exemplo, o consumo diário por pessoa era de um quilo de pão, cf. P. CHARBONNIER, "La consommation des seigneurs auvergnats du XV au XVIII siècle", *AESC*, 30, 1975, p. 473.

36. Ainda no século XIX, o pão, a sopa de legumes e a carne de porco constituíam a alimentação básica do campesinato francês, cf. S. TARDIEU-DUMONT, "Aperçu sur le pain domestique", *Ethnologie Française*, 10, 1980, p. 239.

37. PASTOUREAU, *La vie quotidienne*, p. 17; S. MENNELL, *Français et Anglais à table du Moyen Age à nos jours*, Paris, Payot, 1987, p. 65; ROEHL, op. cit., pp. 119-120.

38. *La bataille de Caresme*, v. 414, p. 17; Ph. MÉNARD, "Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII et au XIII siècle", *Romania*, 98, 1977, p. 442.

39. ROWLEY, op. cit., p. 18. Mas, também nesse aspecto da alimentação medieval, cada caso era um caso. Na mesma região, Auvergne, na mesma época, fins do século XIV, duas cortes senhoriais tinham consumos de vegetais bem diferenciados: em Act, 64 quilos de legumes e 62 quilos de frutas por pessoa/ano, em Vic, em números redondos, onze e cinco respectivamente, segundo CHARBONNIER, op. cit., p. 470.

40. A. H. OLIVEIRA MARQUES, *A sociedade medieval portuguesa*, Lisboa, Sá da Costa, 2ª ed. 1971, p. 14.
41. B. H. SLICHER VAN BATH, *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*, trad., Barcelona. Península, 1974, p. 268.
42. PASTOUREAU, *La vie quotidienne*, p. 75; SLICHER VAN BATH, op. cit., p. 270.
43. M. TOUSSAINT-SAMAT, *Histoire naturelle et morale de la nourriture*, Paris, Bordas, 1987, p. 97. O *gruyère*, por exemplo, requer doze litros de leite para a fabricação de um quilo de queijo, o *comté*, quinhentos litros para uma peça de 42 quilos.
44. MÉNARD, op. cit., pp. 441-442. Ainda em 1643, um erudito via o queijo como "coisa repugnante, separação da parte excremental do leite, de suas escórias nocivas, coito das piores substâncias": citado por P. CAMPORESI, *L'officine de sens. Une anthropologie du baroque*, trad., Paris, Hachette, 1989, p. 9.
45. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1727.
46. J.-R. PITTE, "Le pays aux 265 fromages", *L'Histoire*, 85, 1986, pp. 27-28.
47. CHARBONNIER, op. cit., p. 470. Na corte mais importante e mais rica da região, a dos condes locais, aquele consumo caía no entanto para catorze quilos anuais. Para efeito comparativo, observe-se que hoje o consumo anual *per capita* na França é de dezoito quilos e de três no Brasil.
48. *La bataille de Caresme*, vv. 215, 229, 348-349, 412, 420, pp. 9-10, 15, 17-18; LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, pp. 37-39.
49. Por exemplo, no império de Preste João, vizinho ao Paraíso, a pimenta cresce numa região cheia de serpentes (*La lettera*, 24-25, p. 58), como o fruto proibido edênico. Os franceses chamavam a malagueta africana de "semente do Paraíso", afirma LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, p. 44. Sobre o caráter edênico dos aromatas, J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté*, Paris, EHESS, 1990.
50. *La lettera*, 27, p. 60; versão francesa medieval, ibidem, linhas 197-200, p. 180.
51. *Storia del Campriano contadino*, vv. 115-117, ed. A. Zenatti, Bolonha, Romagnoli, 1884, p. 59.
52. J.-L. FLANDRIN, "Le goût et la nécessité: sur l'usage des graisses dans les cuisines d'Europe occidentale (XIV-XVIII siècles)", *AESC*, 38, 1983, pp. 377-378. *La bataille de Caresme*, pp. 122-123, lista nove diferentes tipos de molho.
53. *La bataille de Caresme*, v. 211, p. 9.
54. Ibidem, vv. 68, 190, 295, pp. 3, 8, 13.
55. Os tratados culinários franceses do século XIV incluem a manteiga em apenas 1,4% de suas receitas: J.-L. FLANDRIN, "Et le beurre conquiert la France", *L'Histoire*, 85, 1996, p. 108.
56. Nesse sentido as comidas cocanianas eram comparáveis às monásticas, que, apesar de pobres e insossas, ganhavam contudo um sabor excelente graças a algumas gotas de um eletuário que a Virgem derramava na boca dos monges: ETIENNE DE BOURBON (1185-1261), transcrito por A. LECOY DE LA MARCHE, *Le rire du prédicateur*, s/c [Turnhout], Brepols, 1992 (ed. orig. 1888), p. 41.
57. Na mesma linha, à primeira vista poder-se-ia atribuir a inexistência de especiarias na Cocanha ao fato de nela as pessoas e coisas não se deteriorarem. No entanto essa hipótese não cabe, pois ao contrário do que se diz com frequência, MONTANARI, op. cit., p. 66, mostrou que as especiarias não eram usadas na Idade Média para conservar alimentos ou encobrir o sabor de produtos semideteriorados.

58. B. LAURIOUX, "De l'usage des épices dans l'alimentation médiévale", *Médiévales*, 5, 1983, pp. 30-31.

59. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1993.

60. O leite era a base da sopa primaveril, chamada de sopa "branca" devido àquele ingrediente e por contraposição à sopa invernal ou sopa "negra", feita com feijão ou favas.

61. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1992. No processo formativo de *soupe*, além da origem latina deve ter havido o reforço do germânico *supôn*, "temperar", no entender de GUIRAUD, op. cit., p. 491. A variação mais fina daquele prato, *potage*, caldo de alimentos cozidos em um grande recipiente (*pot*), surgiu apenas no século XIII, segundo ROWLEY, op. cit., p. 14.

62. Ed. L. Douet d'Arcq, BECh, 21, 1860, pp. 209-227, ou apêndice I de *La bataille de Caresme*, ed. Lozinski, pp. 181-187. A palavra *viande*, surgida por volta de 1050, derivava do baixo latim *vivanda*, de começos do século IX, que significava "aquilo que serve para viver". Dela surgiu, em torno de 1155, *viandier* para designar pessoa hospitaleira, que alimenta seu hóspede. Apenas a partir de 1382 *viande* ganhou o sentido especializado de carne de mamíferos e de aves, acepção que prevalece desde o século XVII: REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 2245.

63. CHARBONNIER, op. cit., p. 470.

64. SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, 32, ed.-trad. H. Waquet. Paris, Belles Lettres, 1964, p. 266.

65. *Le mesnagier de Paris*, II, IV, 2, ed. G. E. Brereton e J. M. Ferrier, trad. K. Ueltschi, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 541.

66. Ph. DOLLINGER, "Le chiffre de population de Paris au XIV siècle: 210.000 ou 80.000 habitants?", *Revue Historique*, 216, 1956, pp. 35-44; J. H. MUNDY e P. RIESENBERG, *The Medieval Town*, Nova York, Van Nostrand, 1958, p. 30; H. VAN WERVEKE, "The Rise of the Towns", em *The Cambridge Economic History of Europe*, Cambridge, CUP, 1963, vol. III, p. 39.

67. R. DELORT, *La vie au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1982, p. 139. M. BARUZZI e M. MONTANARI, *Porci e porcari nel Medioevo. Paesaggio, economia, alimentazione*, Bologna, CLUEB, 1981, p. 41, estimam que o porco medieval pesava, na Itália, entre um mínimo de 30-40 e um máximo de 70-80 quilos.

68. *La bataille de Caresme*, p. 122. A força do hábito cultural do abate do porco no fim do ano levou em território germânico a que dezembro fosse também chamado de *Schweinmonat*, "mês do porco". Nas sociedades tradicionais os dias de festa são dias de carne abundante, quebrando a rotina alimentar campesina, costume de longa duração histórica, atestado até a década de 1970 no interior francês, onde a morte do porco era ocasião de grandes comemorações e de comilança carnívora.

69. P. MANE, "L'alimentation des paysans en France et en Italie aux XII et XIII siècles à travers l'iconographie des calendriers (sculpture, fresque, mosaïque et vitrail)", em MENSOT, *Manger et boire*, vol. I, p. 325. A onipresença do porco na Europa cristã medieval levou R. LAURANS, "L'élevage du porc à l'époque médiévale", em R. PUJOL e R. LAURANS (eds.), *L'homme et l'animal*, Paris, Institut International d'Ethnoscience, 1975, p. 523, a considerá-la uma "civilização do porco". De fato, esse animal era frequentemente representado na escultura, miniatura, pintura mural e gravura medievais,

como prova a amostra documental iconográfica reunida por R. LAURANS, "Le porc dans la société médiévale", *Ethnozootechnie*, 2, 1963, pp. 3-16.

70. C. LÉVI-STRAUSS, "Le triangle culinaire", *L'Arc*, 26, 1965, p. 28.

71. A. CHAUMARTIN, *Le mal des ardents et le feu Saint-Antoine*, Vienne-la-Romaine, s/ed., 1946, pp. 80-83, 161-203; F. CARAFFA, A. RIGOLI e M. C. BOSI, "Antonio Abate", *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1962, vol. II, col. 106-136.

72. V. PROPP, "O riso ritual no folclore. A propósito do conto de Nesmejana", em *idem*, *Édipo à luz do folclore*, trad., Lisboa, Vega, s/d, pp. 107-108; M. PASTOUREAU, "L'homme et le porc: une histoire symbolique", em *Couleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989, pp. 237-282.

73. MARTIN CIECO DE LUCCA, *Il trionfo della Cuccagna*, vv. 39-40, p. 401.

74. Imagens reproduzidas por SLUYS, "Le Pays de Cocagne", pp. 10, 44, e FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces de uma utopia*, pp. 152-153, 160-161.

75. S. SERVENTI, *La grande histoire du foie gras*, Paris, Flammarion, 1993, p. 73. Ainda em fins do século XIV, *Le mesnager de Paris* (II, v. 148, pp. 675-677) ensina como alimentar o ganso para que ele engorde em quinze dias, o que torna sua carne mais macia para assados, cozidos ou mesmo patê (II, v. 374, p. 807). Contudo, o texto não faz nenhuma referência a patê de fígado daquela ave.

76. *La bataille de Caresme*, pp. 121-124.

77. J. PICHON, "L'oie à l'époque gauloise et au Moyen Age", *Ethnozootechnie*, 39, 1985, pp. 13-17.

78. Oie aparece registrada pela primeira vez em 1175, na *Chronique des ducs de Normandie*, cf. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1361.

79. O *fabliau da Cocanha* não cita outros utensílios de mesa, porque os garfos foram utilizados no Ocidente apenas a partir do século XIV (continuando raros por uns trezentos anos), as colheres foram um luxo até o século XVII (apesar de conhecidas desde o século XI), e mesmo os pratos individuais eram pouco comuns (a palavra *assiette* designava o lugar ocupado pela pessoa à mesa); MATORÉ, *Le vocabulaire*, pp. 240-242.

80. Por exemplo, Tristão fica surpreso e indignado ao perceber que um caçador ia desmembrar um cervo ("nobre animal") recém-caçado como se fosse um porco: *Le roman de Tristan et Iseut*, ed. J. Bédier, Paris, Piazza, 17ª ed., s/d, p. 27.

81. GALLONI, "L'ambiguità culturale", pp. 14-27.

82. GUERREAU-JALABERT, "Aliments symboliques", pp. 568-570.

83. M. MONTANARI, "Il ruolo della caccia nell'economia e nell'alimentazione dei ceti rurali dell'Italia del nord. Evoluzione dall'alto al basso Medioevo", em *La chasse au Moyen Age*, pp. 336-337.

84. J. TROCHET, "Chasse et alimentation dans le village médiéval de Dracy", *ibidem*, p. 369. *La bataille de Caresme*, p. 122, cita apenas seis animais, de grande e pequeno porte, objetos de caça.

85. CHARBONNIER, *op. cit.*, p. 469.

86. FAVIER, *Dictionnaire de la France*, p. 770.

87. R. DELATOUCHE, "Le poisson d'eau douce dans l'alimentation médiévale", *Académie d'agriculture de France*, 52, 1966, p. 795; FOISSIER, *La terre et les hommes*, vol. I, pp. 396-397.

88. X. HALARD, "La pêche du saumon en Normandie du XI au XV siècle", *Journal of Medieval History*, 9, 1983, pp. 173-178.
89. R. DELORT, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984, pp. 232-244.
90. *Physica*, v, PL 197, col. 1269-1284.
91. *La bataille de Caresme*, pp. 121-122. *Le mesnagier* dá receitas para 22 peixes de água doce (II, v. 167-189, pp. 685-697) e 36 de água salgada (II, v. 190-224, pp. 697-715).
92. *Suma Teológica*, II-II, q. 147, a. 8, vol. VII, p. 3093.
93. MANE, *Calendriers*, op. cit., pp. 243-244. Sobre a pesca na Itália medieval, veja-se G. MIRA, *La pesca nel Medioevo nelle acque interne italiane*, Milão, Giuffrè, 1937; A. I. PINI, "Pesce, piscivendoli e mercati di pesce in Bologna medievale", *Il Carrobbio*, 1, 1975, pp. 327-349; M. MONTANARI, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Nápoles, Liguori, 1979, pp. 277-295.
94. R. LATOUCHE, *Les origines de l'économie occidentale*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 240; FAVIER, *Dictionnaire de la France*, p. 771.
95. ROWLEY, op. cit., p. 16.
96. L. MOULIN, "La bière, une invention médiévale", em MENSOT, *Manger et boire*, vol. I, 24; M.-T. LORCIN, "Humeurs, bains et tisanes: l'eau dans la médecine médiévale", *Sénéfiance*, 15, 1985, pp. 259-273. Sobre a água na Idade Média, ver as diversas contribuições reunidas nos *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 104 (2), 1992, pp. 341-553, sob o título coletivo de *L'eau dans la société médiévale: fonction, enjeux, images*.
97. M.-T. LORCIN, "Manger et boire dans les fabliaux: rites sociaux et hiérarchie des plaisirs", em MENSOT, *Manger et boire*, vol. I, pp. 231-232.
98. A. GUILLERME, "Puits, aqueducs et fontaines: l'alimentation en eau dans les villes du nord de la France, X-XIII siècle", *Sénéfiance*, 15, 1985, p. 187.
99. *La despautoison*, vv. 357-564, em *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Map*, ed. T. Wright, Londres, Camden Society, 1841, pp. 303-305.
100. HENRI D'ANDELI, *La bataille des vins*, vv. 195-200, em *Fabliaux et contes des poètes français des XI, XII, XIII, XIV et XV siècles*, ed. E. Barbazan, Genebra, Slatkine, reimpr. 1976 (1ª ed. 1808), vol. I, p. 158.
101. "Il y a plus de paroles en un sestier de vin qu'en un mui d'iaue": LE ROUX DE LINCY, op. cit., vol. II, p. 223.
102. R. LECOTÉ, *Saints protecteurs de la vigne et du vin en France*, Tours, Musée des Vins de Touraine, 1975.
103. Mesmo século e meio depois do relato da Cocanha, um marido experiente procurava ensinar à sua jovem esposa diversas maneiras de remediar vinhos mal conservados (embolorado, azedo, gorduroso etc.): *Le mesnagier*, II, III, 15, pp. 453-457.
104. Y. RENOARD, "Le vin vieux au Moyen Age", em idem, *Etudes d'histoire médiévale*, Paris, SEVPEN, 1968, vol. I, pp. 249-256.
105. PASTOUREAU, *La vie quotidienne*, p. 82. Na França e Itália de fins da Idade Média, a ração individual diária era de mais ou menos um litro de vinho, mas frequentemente ultrapassava os dois litros, cf. O. REDON, F. SABBAN e S. SERVANTI, *La gastronomie au Moyen Age. 150 recettes de France et d'Italie*, Paris, Stock, 1991, p. 30. No início do século XV, cada pessoa da corte de um médio senhor do Auvergne bebia dois litros diariamente e na Borgonha os membros de certas categorias profissionais consumiam dois litros e meio por dia, segundo LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, pp. 23, 86. Portan-

to, a se crer nessas estimativas, cada francês medieval, ao menos em certas camadas sociais, bebia em números redondos entre 360 e novecentos litros por ano. A título comparativo, o consumo médio anual de cada francês passou de 59 litros em 1850, para 65 em 1870, 125 em 1909, 130 em 1960, caindo depois para 107 em 1970, 90 em 1980, 73 em 1990 (J.-F. GAUTIER, *Histoire du vin*, Paris, PUF, 1992, pp. 87, 94, 111) e 68 em 1997 (M. RICHARD, *24 heures en France. Portrait insolite de France et des français*, Paris, Gallimard, 1998, p. 14).

106. *La bataille des vins*, vv. 5, 129, 169-176, pp. 152, 156, 157.

107. PASTOUREAU, *La vie quotidienne*, p. 82.

108. Sobre esses vinhos, DION, *Histoire de la vigne*, pp. 245-248 (Auxerre e Tonnerre), 285-294 (Beaune), 336-364 (La Rochelle).

109. GOTTSCHALK, op. cit., p. 306.

110. *La bataille des vins*, v. 179, p. 158.

111. MOULIN, op. cit., vol. I, p. 23.

112. E. DOEHAERD, "Un paradoxe géographique: Laon, capitale du vin au XII^e siècle", AESC, 5, 1950, pp. 145-160; DION, *Histoire de la vigne*, pp. 207-210; SAINT-DENIS, *Laon*, pp. 412-435.

113. *La desputoison*, vv. 91-96, p. 300; GOTTSCHALK, op. cit., p. 310; J.-Y. DOURNON, *Dictionnaire des proverbes et dictons de France*, Paris, Hachette, 1986, p. 48: "il n'est pain que de froment, vin que de Beaune".

114. *La bataille des vins*, vv. 13-15, 186-187, pp. 152, 158. Sobre o vinho como mercadoria, ver H. PIRENNE, "Un grand commerce d'exportation au Moyen Age: les vins de France", AESC, 21, 1933, pp. 224-243; RENOARD, "Le grand commerce du vin au Moyen Age", em op. cit., vol. I, pp. 235-248; A. I. PINI, *Vite e vino nel Medioevo*, Bologna, CLUEB, 1989.

115. *La desputoison*, vv. 59-61, p. 300.

116. LE ROUX DE LINCY, op. cit., vol. I, p. 309.

117. *Voyage dans l'empire mongol*, 28-29, trad. C. e R. Kappler, Paris, Payot, 1985, pp. 158, 174.

118. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, I, 4, ed. G. Scabia, Bari, Laterza, 1966, vol. I, p. 313.

119. *La bataille de Caresme*, p. 124.

120. LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, pp. 45-46.

121. *La bataille de Caresme*, vv. 261, 334, pp. 11, 14. Se VÄÄNÄNEN, "Le fabliau de Cocagne", p. 15, considera-o um prato quaresmal, é por erroneamente identificar esse *flaon* de meados do século XIII com o de fins do XIV.

122. A restrição ao consumo quaresmal de laticínios e ovos, surgida no concílio de Quedlimbourg, em 1085, acabou por ser a norma na época do *fabliau*, conforme indica a *Suma Teológica*, II-II, q. 147, a. 8, vol. VII, pp. 3093-3094.

123. Cf. VÄÄNÄNEN, "Le fabliau de Cocagne", p. 31; VON WARTBURG, *Französische Etymologische*, vol. III, p. 593. Ainda hoje é típico da Picardia o "doce batido", confeccionado com farinha, ovos, manteiga e açúcar: WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, p. 130.

124. A palavra *flaon* surge em 1180, vinda do frâncico *fludon* (fins do século XI), por sua vez derivada do alto alemão *flado*, "biscoito", "crepe", ganhando no século XIII o sentido de "creme que se assa em uma forma": REY, *Dictionnaire historique*, vol. I,

p. 802. Concordam com essa idéia O. BLOCH e W. VON WARTBURG, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, PUF, 8ª ed. 1989, p. 265, e A. DAUZAT, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Larousse, 1938, p. 327.

125. VÄÄNÄNEN, "Le fabliau de Cocagne", p. 31, e BAUTIER, "Pain et pâtisserie", op. cit., p. 43, baseados em *Enseingnemenz*, ed. Douet d'Arcq, p. 222 (ou ed. Lozinski, p. 185) e em *Le mesnagier*, II, v. 247, p. 729, textos contudo posteriores em várias décadas ao *fabliau da Cocanha*.

126. *Le mesnagier*, II, v. 247, p. 729, que adota uma receita salgada do *flaon*, recomenda que depois de pronto ele seja salpicado com açúcar.

127. *Physica*, I, 179, PL 197, col. I 198.

128. E. O. VON LIPPMANN, *História do açúcar*, trad., Rio, Leuzinger, 1941, vol. I, pp. 325-332, 347-354; FAVIER, *Dictionnaire de la France*, p. 983.

129. ROWLEY, op. cit., p. 41; L. PLOUVIER, "La confiserie européenne au Moyen Age", *Medium Aevum Quotidianum*, 13, 1988, pp. 28-47 (ao qual não tivemos acesso). Em Portugal nos anos 1278-1282, o preço do açúcar era cinquenta vezes superior ao do mel, cf. OLIVEIRA MARQUES, op. cit., p. 12.

130. C. FISCHLER (ed.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, Paris, Autrement, 1994. Um exemplo dessa visão temos no canibalismo dos indígenas brasileiros dos primeiros tempos da colonização, que comiam seus inimigos para adquirirem suas qualidades: A. MÉTRAUX, *A religião dos tupinambás*, trad., S. Paulo, Nacional-Edusp, 2ª ed. 1979, pp. 137-138.

131. M.-T. D'ALVERNY, "L'homme comme symbole. Le microcosme", em *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto, CISSAM, 1976, vol. I, pp. 123-183; M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 39-41, 159, 164-168, 185-189; GUREVITCH, *As categorias*, pp. 59-113.

132. MONTANARI, op. cit., pp. 24-25.

133. P. CAMPORISI, "La voie lactée", em FISCHLER, op. cit., p. 79. Um francês do século XVI registrou uma manifestação desse pensamento analógico entre os tamoiós, que não comiam carne de animais lentos para não perderem a agilidade: A. THEVET, "La cosmographie universelle", em *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI siècle. Le Brésil et les brésiliens*, Paris, PUF, 1953, p. 49.

134. Peixe, em grego *ichthus*, acróstico de *Iesus Christós Theou Uios Soter*, foi o alimento do Cristo ressuscitado (Lc 24,42-43) e objeto do milagre da multiplicação ao lado do pão (Mt 14,17-21). Cervo é símbolo de Cristo para muitos exegetas, entre eles, contemporâneos à elaboração do *fabliau da Cocanha*. RUPERT DE DEUTZ, *De divinis officiis*, VII, 15, ed. H. Haacke, CCCME 7, p. 242, e HUGO DE SAINT-VICTOR, *De bestiis*, 14, PL 177, col. 64 B.

135. A mais antiga obra cristã medieval sobre anatomia, atribuída a Cofe de Salerno em princípios do século XII, é a *Anatomia Porci*: A. C. COMBRIE, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, trad., Madri, Alianza, 1974, vol. I, p. 155. Curiosamente, em fins do século XX a medicina retoma aquelas especulações e pesquisa as possibilidades de realizar transplantes de fígado suíno em seres humanos.

136. HÉLINAND DE FROIDMONT, *Os versos da morte*, 35, 10-12, trad. H. Megale, S. Paulo, Ateliê, 1996, p. 55.

137. C. FABRE-VASSAS, "L'enfant, le four et le cochon", *Le monde alpin et rhodanien*, 10, 1982 (*Mélanges Charles Joister*), pp. 155-178; idem, *La bête singulière. Les*

juifs, les chrétiens et le cochon, Paris, Gallimard, 1994. Na verdade o *Evangelho árabe da infância*, XI, 1, fala nos pequenos judeus transformados em cabritos: trad. A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, BAC, 1979, p. 331; trad. M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, Marietti, 1981, vol. II, p. 113. Significativamente, é nas versões ocidentais medievais que o animal da metamorfose punitiva passou a ser o porco.

138. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1580.

139. C. FISCHER, "L'angoisse du carnivore", *Le Nouvel Observateur*, nº 1671, novembro de 1996, p. 41.

140. GUERREAU-JALABERT, "Aliments symboliques", p. 582.

141. FC ms C, vv. 118-120, ed. Väänänen, p. 25.

142. G. HARRUS-REVIDI, *Psychanalyse de la gourmandise*, Paris, Payot, 1994.

143. *Suma Teológica*, II-II, q. 148, a.3, vol. VII, p. 3097.

144. ROEHL, op. cit., p. 126.

145. "Blou d'Abbeville", citado por LEROUX DE LINCY, op. cit., vol. I, p. 301. Tal registro derivava da novidade de um fato cultural, a preferência que o azul ganhava naquele momento, ultrapassando o vermelho como cor aristocrática: M. PASTOUREAU, "Et puis vint le bleu", em *Figures et couleurs. Etude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, Le Léopard d'Or, 1986, pp. 15-22. Esse fenômeno era acentuado na Picardia, onde se produzia muito pastel (*guède*), planta tintorial do azul.

146. WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, p. 167.

147. R. DELORT, *Le commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Age (vers 1300-vers 1450)*, 2 vols., Roma, École Française de Rome, 1978.

148. M. PASTOUREAU, "Pratiques et symboliques vestimentaires", *Médiévales*, 29, 1995, pp. 5-6; F. PIPONNIER e P. MANE, *Se vêtir au Moyen Age*, Paris, Adam Biro, 1995, pp. 139-170.

149. FC ms C, v. 105, ed. Väänänen, p. 25.

150. Vejamos os nomes e descrição desses tecidos no capítulo I, notas 38-41. O caráter luxuoso de quase todos esses tecidos aparece, por exemplo, no fato de um deles, *brunette* (FC v. 129), ter sido usado em 1234 por Margarida da Provença na cerimônia de seu casamento com o rei francês Luís IX: J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 137.

151. GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. IV, p. 24; BLOCH e VON WARTBURG, op. cit., p. 327.

152. GOTTSCHALK, op. cit., p. 329.

153. LE ROUX DE LINCY, op. cit., vol. II, p. 202.

154. MENARD, *Les fabliaux*, p. 80.

155. PASTOUREAU, *La vie quotidienne*, p. 73.

156. Segundo *Le mesnagier de Paris*, II, IV, 2, p. 541, aquele consumo foi de 188 522 carneiros, 30 166 bois, 19 604 vitelas e 30 784 porcos. Estimativamente, naquela época um carneiro fomecia por volta de cinquenta quilos de carne, um boi 180, uma vitela noventa, um porco noventa. O consumo por pessoa foi calculado a partir da avaliação populacional de 80 mil parisienses (cf. nota 66), considerada por J. LE GOFF, *O apogeu da cidade medieval*, trad., S. Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 6, a mais verossímil para princípios do século XIV, e que se pode atribuir também aos últimos anos do século anterior. Mesmo que se adote a estimativa mais alta, de 200 mil pessoas

(G. FOURQUIN, "La population de la région parisienne aux environs de 1328", *Le Moyen Age*, 62, 1956, pp. 63-91; J. HEERS, "Les limites des méthodes statistiques pour les recherches de démographie médiévale", *Annales de Démographie Historique*, 1968, p. 58), o consumo continuaria significativo: 95 quilos anuais por habitante.

157. LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 279.

158. Idem, *ibidem*.

159. LÉVI-STRAUSS, op. cit., pp. 21-25, e sobretudo *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

3. A TERRA DA OCIOSIDADE (pp. 82-109)

1. *Potlach* designa para populações de pescadores, caçadores e coletores da costa pacífica da América do Norte o ato de doar cerimonialmente, em contextos festivos; *kula*, grosso modo, é o correspondente do *potlach* entre populações da Melanésia, com a diferença de ela, além de sua modalidade de trocas rituais internas à comunidade, poder ocorrer também nas relações intertribais, mesmo entre tribos espacialmente bem distanciadas: BONTE e IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie*, p. 598.

2. Essa postura antimonetária, em certa medida típica dos *fabliaux* (LORCIN, *Façons*, pp. 133-144), foi prolongada por diversas versões posteriores da Cohanha. Em especial recorrendo à imagem do asno que defeca ouro, caso no século XVI da *Storia del Campriano contadino* (ee. 6, 7, 9, ed. A. Zenatti, Bolonha, Romagnoli, 1884, pp. 5-6), e de uma gravura feita em Nuremberg, que representa Panigón, rei da Cohanha, passeando por seu país (imagem reproduzida por SLUYS, "Le pays de Cocagne", p. 9 e FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 74-75).

3. J. LE GOFF, "Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval", em HAMESSÉ e MURAILLE-SAMARAN, *Le travail au Moyen Age*, pp. 19-20.

4. GUREVITCH, *As categorias*, pp. 311-316.

5. J. LE GOFF, "Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeur du haut Moyen Age (V-X siècle)", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 111-115; GUREVITCH, *As categorias*, pp. 247-278.

6. Mt 6,28; LE GOFF, "Le travail dans les systèmes de valeur", op. cit., pp. 7-21.

7. Sobre o vocabulário latino do trabalho. J. HAMESSÉ, "Le travail chez les auteurs philosophiques du 12 et du 13 siècle. Approche lexicographique", em HAMESSÉ e MURAILLE-SAMARAN, *Le travail au Moyen Age*, pp. 115-127.

8. Gn 2,15; 3,16-17.19.

9. C. F. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. Favre, Paris, Librairie des Sciences et des Arts, reed. 1938, vol. VIII, p. 168: *tripalium* é uma espécie de cavalete composto por três peças de madeira, citado já pelo concílio de Auxerre, em 582 (grafado *trepalium*). Essa palavra latina como origem do provençal *trebalh* foi estabelecida por P. MEYER, "L'étymologie du prov. Trebalh", *Romania*, 17, 1888, pp. 421-424, interpretação acompanhada desde então pela erudição, por exemplo E. LEVY e C. APPEL, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, Leipzig, Reisland, 1924, vol. VIII, pp. 412-413.

10. GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. VIII, pp. 24-25; REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 2159; O. BLOCH e V. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 4ª ed. 1964, p. 646.

11. M. CORTELAZZO e P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bolonha, Zanichelli, 1991, vol. III-1, pp. 657-658, vol. V, p. 1367. Essa evolução lingüística expressa uma mudança valorativa sobre o trabalho, que levava Tomás de Aquino na mesma época a pensar que "trabalhar" é colaborar na obra divina da criação, é tarefa para completar a formação do homem e do mundo: Ph. DELHAYE, "Quelques aspects de la doctrine thomiste et néo-thomiste du travail", em HAMESSÉ e MURAILLE-SAMARAN, *Le travail au Moyen Age*, pp. 167-170.

12. NYKROG, *Les fabliaux*, p. 188; LORCIN, *Façons*, p. 188.

13. A dupla fartura-ociosidade era comum em obras próximas aos *fabliaux*. Em um desses textos (*Aucassin et Nicolette*, 31, p. 136), há uma batalha com alimentos, episódio que tem como personagem central o rei de Torelore, cujo nome indica tratar-se de alguém que se propunha a fazer tudo e nada fazia (DU CANGE, *Glossarium*, op. cit., vol. VII, p. 180: "vox irrisoria, quae dicitur de commentitio rege seu homine qui omnia tentari verbis paratus, nihil reapse efficit").

14. G. DUBY, *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, trad., Lisboa, Estampa, 1982, pp. 66 et passim.

15. CIORANESCU, "Utopie", p. 97.

16. CARDINI, *Días sagrados*, p. 85. Dentre a vasta bibliografia sobre o sentido e a função da festa, veja-se duas obras coletivas recentes, que além de reflexões teóricas fornecem exemplos da longa duração histórica: U. S. SCHULTZ (ed.), *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Munique, C. H. Beck, 1988; M. NÚÑEZ RODRIGUEZ (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1994.

17. G. DUBY, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, Flammarion, reed. 1979, p. 15.

18. CARDINI, *Días sagrados*, pp. 47, 89, pensa que nenhuma festa pode prescindir de coordenadas espaço-temporais; F. LE ROUX e C.-J. GUYONVARC'H, *Les fêtes celtiques*, Rennes, Ouest-France, 1995, pp. 9, 30, consideram a festa a conjunção de um momento e um local. Tal avaliação é correta do ponto de vista de um observador externo à própria festa, mas não devemos esquecer que internamente ela é negação do tempo e do espaço, é uma crítica a esses conceitos, é ruptura (mesmo que temporária) com a sociedade que os formula e os aplica no seu cotidiano.

19. Esse esquema quaternário das idades do homem não era o único, sequer o mais comum (este indicava seis etapas, baseadas nos seis dias da Criação), porém mostra a persistência do significado simbólico do número quatro enquanto materialidade: E. SEARS, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton, PUP, 1986.

20. SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, I, 1-2, PL 34, col. 19-20; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, XIII, 1, 3; 3, 2, ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1983, vol. II, pp. 124-128; THIBAUT DE LANGRES, *Traité sur le symbolisme des nombres. Un aspect de la mystique chrétienne au XII siècle*, ed. R. Deleflie, Langres, Guéniot, 1978. Dentre a bibliografia a respeito do simbolismo numérico, ainda restrita, ver G. BEAUJOUAN, "Le symbolisme des nombres à l'époque romane", CCM, 4, 1961, pp. 159-169; O. BEIGBEDER, *Lexique des symboles*, La Pierre-qui-vire,

Zodiaque, 2ª ed. 1989, pp. 319-323; V. F. HOPPER, *La symbolique médiévale des nombres*, trad., Paris, Gérard Monfort, 1995.

21. Ap 21, 13; 16; H. STIERLIN, *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, trad., Madri, Nacional, 1983.

22. HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III, 2, 14-16, ed. A. Führkötter e A. Carlevaris, CCCME 43a, pp. 360-362. Sobre o simbolismo do quadrado, M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, reed. 1977, pp. 181-185.

23. LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 279; J. HEERS, "Les métiers et les fêtes médiévales en France du Nord et en Angleterre", *Revue du Nord*, 218, 1973, pp. 193-206. Sobre as relações entre Cocanha e corporações de ofício, ver, aqui, capítulo 4, pp. 118-122.

24. PASTOUREAU, *La vie quotidienne*, pp. 85-86.

25. M. ROUCHE, "Les repas de fête à l'époque carolingienne", em MENSOT, *Manger et boire*, pp. 265-296.

26. PAYEN, "Fabliaux et Cocagne", p. 437.

27. GUREVITCH, *As categorias*, p. 115.

28. Idem, *ibidem*, pp. 116-123.

29. Os principais textos do pensamento medieval sobre o assunto estão reunidos, apresentados e traduzidos em M. PARODI, *Tempo e spazio nel Medioevo*, Turim, Loescher, 1981. As discussões mais recentes aparecem nas atas de dois congressos específicos: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III-XIII siècles*, Paris, CNRS, 1984; B. RIBEMONT (dir.), *Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Age*, Caen, Paradigme, 1992.

30. *Confissões*, XI, 27, 36, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, S. Paulo, Abril, 1973, p. 254.

31. GUREVITCH, *As categorias*, pp. 150, 154.

32. Ecl 3,2-8.

33. CIORANESCU, "Utopie", p. 98; idem, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 60. Sobre os conceitos medievais de natureza, pode-se ver *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale*, Milão, Vita e Pensiero, 1966; M.-D. CHENU, "La nature et l'homme. La Renaissance du XII siècle", em idem, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, pp. 19-51; S. VANNI ROVIGHI, "A proposito di uomo e natura nel secolo XII", em idem, *Studi di filosofia medievale*, Milão, Vita e Pensiero, 1978, vol. I, pp. 248-263; A. ZIMMERMANN e A. SPEER (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 vols., Berlim, Walter de Gruyter, 1991-1992, *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Paris-Genève, Honoré Champion-Droz, 1994. Um bom exemplo da penetração da corrente naturalística na cultura da época é sua presença na ética da lírica cortesã, segundo D. FRANK, *Naturalism and the Troubadour Ethic*, Nova York, Peter Lang, 1988.

34. É importante lembrar, acompanhando as pertinentes observações de J.-C. SCHMITT, "Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?", *Préfaces*, 19, 1990, pp. 77-78, que a Idade Média não conhecia "religião" no sentido atual da palavra, e sim de "um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas através do qual os homens daquela época deram um sentido e uma ordem ao mundo, isto é, simultanea-

mente à natureza, à sociedade e à pessoa humana. É pelo recurso imaginário ao "divino" que eles articularam, nos mitos e nos ritos, aqueles três níveis de realidade".

35. M.-M. DAVY, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*, Paris, Albin Michel, 1980, pp. 114-134; A. LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996.

36. JUNDT, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age et au seizième siècle*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875, pp. 34-36.

37. Durante a maior parte da sua história, o homem medieval não concebeu fronteiras entre visível e invisível, natural e sobrenatural (J. LE GOFF, *L'homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989, pp. 35, 40), o que começou a ocorrer a partir do século XII (P. BROWN, "Society and the Supernatural: a Medieval Change", *Daedalus*, 104, 1975, pp. 133-151). No século XIII tal distinção tornou-se clara, levando a cultura erudita a forjar a palavra *supernaturalis* (H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 398), que ganharia seu correspondente vernáculo francês apenas em 1375 com *supernaturel*, substituído em 1552 pelo moderno *surnaturel* (REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 2055).

38. J.-C. SCHMITT e J.-C. BONNE, "Polythéisme des images médiévales", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 2, 1988, pp. 13-21.

39. G. THERY, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste*, Kain, Saulchoir, 1925.

40. J. M. M. H. THIJSEN, "Master Amalric and the Amalricians: Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris", *Speculum*, 71, 1996, pp. 43-65.

41. JUNDT, op. cit., pp. 30-31, 36-41. No século XIV as idéias do grupo fortaleceram-se com as beguinas e os adamitas, estes últimos tendo penetrado na Boêmia hussita sob o nome de Picards, que, segundo JUNDT, p. 116, era corrupção de "begardo" e não indicação de origem geográfica. Mesmo assim, pode-se especular se não haveria naquele nome ecos distantes da região que concebeu a sociedade panteísta da Cocanha.

42. I Cor 15,28.

43. *Contra Amaurianos*, 12, ed. Baeumker-Grabmann, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munique, 1926, reproduzido por G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*, Paris, Vrin, 1932, p. 93.

44. *Contra Amaurianos*, 3, p. 91; 6, p. 92.

45. *Ibidem*, 2, p. 91.

46. CAPELLE, op. cit., pp. 40-41.

47. *Contra Amaurianos*, 1, p. 91; 9, p. 92.

48. CALUWE-DOR, "L'anti-Paradis", pp. 103-123.

49. CIORANESCU, "Utopie", p. 98.

50. Especialmente depois que Amiens, em 1206, passou a ter entre suas relíquias a cabeça do santo; em Amiens e Abeville ele tornou-se o patrono da corporação de peleteiros e tosquiadores: WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, p. 237.

51. LE ROUX e GUYONVARCH, op. cit., pp. 35-82.

52. JACOPO DE VARAZZE, *Legenda Aurea vulgo historia lombardica dicta*, 3, ed. Th. Graesse, Osnabrück, Otto Zeller, reed. 1969, pp. 22-29.

53. M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, trad., Lisboa, Edições 70, 1988 (ed. orig. 1924); G. DUBY, *Guerriers et paysans*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 60-69; idem, "Histoire anthropologique", *AESC*, 29, 1974, p. 1366; GUREVITCH, *As categorias*, pp. 289-303.

54. *Legenda Aurea*, 37, I, pp. 158-163; H. FRANCO JÚNIOR, "Ave Eva! Inversão e complementaridade de um mito medieval", *Revista USP*, 31, 1996, pp. 52-67; D. DE BRUYNE, "L'origine des processions de la Chandleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit", *Revue Bénédictine*, 34, 1922, pp. 14-26.

55. REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, p. 353; GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. II, p. 75. Todas as explicações etimológicas aventadas para carnaval ("adeus à carne", "deixar a carne", "confortar a carne") estão ligadas à idéia de início (*introitus*, daí o espanhol *antrúejo* e o português "entrudo") de um período de jejum, cf. M. FEUILLET, *Le Carnaval*, Paris, Cerf, 1991, pp. 9-16.

56. Em francês antigo, *quaresme*, palavra de 1119, tinha gênero indefinido, até tornar-se masculina no século XVI; REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, p. 350. Mas, como mostram os exemplos fornecidos por F. HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Edouard Champion, 1925, vol. II, p. 98, mesmo no século XVI a palavra ainda era com frequência feminina.

57. LE GOFF, "Rire au Moyen Age", p. 14.

58. FAVIER, *Dictionnaire de la France*, p. 208.

59. R. VAULTIER, *Le folklore pendant la Guerre des Cent Ans, d'après les lettres de rémission du Trésor de Chartes*, Paris, Guénégaud, 1965, pp. XIX, 52-54, 105. Sobre esse jogo, veja-se J.-M. MEHL, *Les jeux au royaume de France du XIII au début du XVI siècle*, Paris, Fayard, 1990, pp. 68-75, 256-259.

60. *La bataille de Caresme*, pp. 26-27, 40, 42-43.

61. HEERS, *Festas de loucos e carnavales*, pp. 130-131, 135-144. Essas "abadias da juventude" e outras agremiações festivas são, por seu espírito carnavalesco, precursoras das escolas de samba do Rio de Janeiro do século XIX, segundo P. BURKE, "E o mundo fica de ponta-cabeça", *Folha de S. Paulo*, 17/3/1996, p. 5.11.

62. M. DE MONTIFAUD, "Notice sur la fête des fous", em *Les triomphes de l'abbaye des conards*, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1874, pp. XXIII-XXVI; A. VAN GENNEP, *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français*, Paris, Maisonneuve, 1936, vol. I, pp. 264-265.

63. JOÃO BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, 120, ed. H. Douteil, CCCME 41, p. 223.

64. Existiam também danças místicas realizadas por clérigos em igrejas e cemitérios, nas proximidades do Natal e da Páscoa, cerimônias plenas de ambigüidade, criticadas por penitenciais e textos conciliares (Paris 1212, Rouen 1231, Cognac 1260 etc.) e finalmente proibidas no século XVI: J. HOROWITZ, "Les danses cléricales dans les églises au Moyen Age", *Le Moyen Age*, 95, 1989, pp. 279-292.

65. PARTRIDGE, *História das orgias*, trad., S. Paulo, Ibrasa, 2ª ed. 1966, p. 91; REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, pp. 254, 276.

66. M. LAHARIE, *La folie au Moyen Age, XI-XIII siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, pp. 284-285; DELUMEAU, "Le pays de Cocagne", pp. 17-29.

67. W. OTTO, *Dionysos, le mythe et le culte*, trad., Paris, Mercure, 1969; H. JEAN-MARIE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1978; J. S. BRANDÃO, *Mitologia grega*, Petrópolis, Vozes, 1988, vol. II, pp. 126-140.

68. M. DINOLA, "Orgia", *Enciclopedia delle religioni*, Florença, Vallecchi, 1972, vol. 4, col. 1211.

69. M. MAFFESOLI, *A sombra de Dionísio. Contribuição a uma sociologia da orgia*, trad., Rio, Graal, 1985, pp. 158-166.

70. M. ELIADE, *Tratado de história das religiões*, trad., Lisboa, Cosmos, 1977, pp. 422-425.

71. W. BENJAMIN, *Correspondance*, trad., Paris, Aubier, vol. II, p. 174, citado por MAFFESOLI, op. cit., p. 27.

72. FC vv. 109-122. Sobre o comportamento sexual dos coconianos, ver, aqui, capítulo 5, pp. 144-147.

73. R. GIRARD, *A violência e o sagrado*, trad., S. Paulo, Paz e Terra-Edunesp, 1990, pp. 149-175.

74. *Couvade* é o costume pelo qual após o parto a mulher retoma imediatamente suas atividades habituais, enquanto o homem se retira em quarentena ritual. Essa prática, muito antiga, é citada por vários autores clássicos (Heródoto, Diodoro da Sicília, Plutarco, Estrabão) e medievais (tradutor judeu do *Roman d'Alexandre*, Marco Polo), inclusive por um texto contemporâneo ao *fabliau da Cocanha* (*Aucassin et Nicolette*, 28, linhas 20-24, p. 129). Sobre a *couvade* medieval, G. COHEN, "Une curieuse et vieille coutume folklorique. La couvade", *Studi Medievali*, 17, 1951, pp. 122-123. Sobre a prática em períodos mais recentes, T. P. VUKANOVIC, "Traces of Couvade among Balkan Peoples", *Folklore*, 70, 1959, pp. 468-476; B. AITKEN, "The Couvade", *Folklore*, 71, 1960, pp. 44-47.

75. J.-C. BOLOGNE, *La naissance interdite: stérilité, avortement, contraception au Moyen Age*, Paris, Olivier Orban, 1988, pp. 138-164; textos de época estão transcritos pelo autor no apêndice VI, pp. 294-304.

76. MAFFESOLI, op. cit., p. 42.

77. P. DINZELBACHER, "Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo", *Quaderni Medievali*, 23, 1986, pp. 6-35.

78. *Lumière de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 33.

79. J. HOLDSWORTH, "Visions and Visionaires in the Middle Ages", *History*, 48, 1963, pp. 141-153; J. LE GOFF, "Aspects savants et populaires des voyages dans l'Au-delà au Moyen Age", em idem, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 103-119.

80. CAROZZI, *Le voyage*; idem, *Eschatologie et Au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1994; C. M. VAN DER ZANDEN, *Etude sur le Purgatoire de Saint Patrice accompagné du texte latin d'Utrecht et du texte anglo-norman de Cambridge*, Amsterdam, H. J. Paris, 1927; PATCH, *El otro mundo*, pp. 89-141.

81. CARDINI, *Días sagrados*, p. 133.

82. HONORIO AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, I, 15, PL 172, col. 1119; GREGORIO DE TOURS, *Historia Septem Dormientium*, PL 71, col. 1105-1118 e *Libri Miraculorum*, I, 95, PL 71, col. 787-789; REMBERT DE THOUROUT, *Vita Sancti Anscharii*, PL 118, col. 963; *A vida de Sancto Amaro*, ed. O. Klob, *Romania*, 30, 1901, p. 517; DANTE ALIGHIERI, *Di-*

vina Commedia, Paradiso xxxiii, 94-95, ed. G. Vandelli, Milão, Hoepli, 21ª ed. 1979, p. 920; *Lai de Guingamor*, vv. 533-540, pp. 57-58; GAUTIER MAP, *Contes pour les gens de cour*, t. 11, trad. A. K. Bate, Turnhout, Brepols, 1993, pp. 91-93; MAURICE DE SULLY, *Mulier cum parit*, reproduzido por J. FILGUEIRA VALVERDE, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, pp. 147-148; AFONSO X, *Cantigas de Santa Maria*, 103, ed. W. Mettmann, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, vol. II, pp. 6-7; A. GRAF, "Il mito del Paradiso terrestre", em idem, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milão, Mondadori, reed. 1984, p. 115.

83. É curioso observar como, a partir da teoria da relatividade, a física moderna demonstrou teoricamente como uma viagem feita à velocidade da luz, 300 mil quilômetros por segundo, gera tempos diferenciados para o viajante e para os que permanecem em seu mundo habitual. No retorno, esse viajante estará mais jovem que seus contemporâneos que não realizaram a mesma viagem, pois cada doze horas naquelas condições equivalem a dez anos na Terra: P. COVENEY e R. HIGHFIELD, *A flecha do tempo*, trad., S. Paulo, Siciliano, 1993; K. S. THORNE, *Black Holes and Time Warps*, Nova York, Norton, 1994.

84. DELPECH, "Aspects", pp. 38-44; FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, pp. 53-78.

85. Idem, ibidem, pp. 39, 41; V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad., Turim, Einaudi, 1949. Um modelo literário de sonhos iniciáticos bem conhecido pelos medievais era, do século II, APULEIO, *O asno de ouro*, trad. R. Guimarães, S. Paulo, Cultrix, 1963.

86. S. AARNE e S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature*, nº T 470, Bloomington, Indiana University Press, 1948, vol. VI, p. 288. Um texto latino italiano anônimo da primeira metade do século XIII que exemplifica esse caso foi analisado por G. GATTO, "Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age", AESC, 34, 1979, pp. 929-942, e por J.-C. SCHMITT, "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 52, 1981, pp. 11-14.

87. RAUL GLABER, *Histoires*, v. 1, 6, ed. G. Cavallo e G. Orlandi, trad. M. Arnoux, Turnhout, Brepols, 1996, p. 278; M. AUBRUN, "Caractères et portée religieuse et sociale des Visions en Occident du VI au XI siècle", CCM, 23, 1980, p. 114.

88. PATCH, *El otro mundo*, p. 119; R. PEARCY, "Realism and Religious Parody in the Fabliaux: Watrquet de Couvin's Les trois dames de Paris", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 50, 1972, pp. 744-754.

89. Sobre o caráter conservador e crítico do poeta, cf. infra, capítulo 5; sobre o perfil social do Purgatório, cf. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, sobretudo pp. 387-447.

90. PATCH, *El otro mundo*, pp. 100-136; A. MICHA (ed.), *Voyages dans l'au-delà d'après des textes médiévaux. IV-XIII siècles*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 15. Sobre a rica bibliografia da literatura de visões, pode-se consultar, apesar de importantes imprecisões e lacunas, E. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook*, Nova York, Garland, 1993.

91. J. LE GOFF, "Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, op. cit., p. 304, n. 24; J.-C. SCHMITT, "Rêver au XII siècle", em T. GREGORY (dir.), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Ateneo, 1985, pp. 293-299. É problemática, apesar de interessante, a diferenciação que P. DINZEL-

BACHER, "La littérature des révélations au Moyen Age: un document historique", *Revue Historique*, 275, 1986, p. 294, nº 17, estabelece entre sonho e visão onírica, usando como fronteira a mais forte impressão psíquica que esta última provocaria.

92. M. FATTORI, "Sogni e temperamenti", em GREGORY, op. cit., pp. 87-109; A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, trad., Madri, Alianza, 1974, vol. I, pp. 149-151.

93. A ironia estava presente mesmo em gêneros literários "sérios", como o romance (P. HAYDU, *Aesthetic Distance in Chrétien de Troyes: Irony and Comedy in Cligès and Perceval*, Genebra, Droz, 1968; D. GREN, *Irony in the Medieval Romance*, Cambridge, CUP, 1979) e a lírica trovadoresca (S. GAUNT, *Troubadours and Irony*, Cambridge, CUP, 1989).

94. Essa interpretação é reforçada por um exemplo literário posterior, de 1470, no qual Lancelot é atingido por um fogo sagrado que o deixa inanimado por 24 dias, durante os quais viu tantas "maravilhas que não existe língua que as possa contar". Ao sair desse sono iniciático, o personagem pergunta, lamentando-se, "por que me acordaram? eu estava muito melhor do que agora": THOMAS MALORY, *Le morte Darthur*, XVII, ed. E. Vinaver, Oxford, OUP, 1977, p. 597.

95. MATORÉ, *Le vocabulaire*, p. 100.

96. S. FREUD, *Sur le rêve*, trad., Paris, Gallimard, 1988 (ed. orig. 1901), sobretudo pp. 63-82, 117-120.

97. R. BASTIDE, "Sociologia do sonho", em R. CAILLOIS e G. E. VON GRÜNEBAUM (dir.), *O sonho e as sociedades humanas*, trad., Rio, Francisco Alves, 1978, pp. 137-138.

98. Por exemplo, para o primeiro caso KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, para o segundo J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

99. LE GOFF, "Les rêves", op. cit., pp. 299-306; idem, "Le christianisme et les rêves (II-VII siècles)", em GREGORY, op. cit., p. 214.

100. F. TRISTAN, "Etude", em *Le monde à l'envers*, Paris, Hachette-Massin, 1980, p. 39. Para G. ROHEIM, *Les portes du rêve*, trad., Paris, Payot, 1973, p. 440, mito é um sonho que foi contado muitas vezes, conceito que se poderia, talvez, aplicar à narrativa sobre a Cocanha.

101. O. RANK, *The Trauma of Birth*, trad., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929.

102. S. FREUD, *Le malaise dans la culture*, trad., Paris, PUF, 1994 (*Oeuvres complètes*, vol. XVIII), p. 263; conforme também *Au-delà du principe de plaisir*, vol. xv.

103. LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 280.

104. ADALBERON DE LAON, *Poème au roi Robert*, vv. 285-294, ed.-trad. C. Carozzi, Paris, Belles Lettres, 1979, pp. 20, 22.

4. A TERRA DA JUVENTUDE (pp. 110-36)

1. MALISSARD, *Les romains et l'eau*, Paris, Belles Lettres, 1994.

2. FC ms C, v. 105, ed. Väänänen, p. 25.

3. *Dives eram et dilectus*, ed. T. Wright, em *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, Londres. Camden Society, 1841, p. 64.

4. G. MINOIS, *Histoire de la vieillesse de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Fayard, 1987, pp. 229-231; M.-T. LORCIN, "Gerontologie et geriatrie au Moyen Age", *Sénéfiance*, 19, 1987, pp. 201, 205.

5. LORCIN, op. cit., p. 207.

6. J.-Y. DOURNON, *Le dictionnaire des proverbes et dictons de France*, Paris, Hachette, 1986, p. 322.

7. DEMERSON, "Cocagne", p. 546.

8. J. C. RUSSEL, "La población en Europa del año 500 al 1500", em C. CIPOLLA (ed.), *Historia económica de Europa. La Edad Media*, trad., Barcelona, Ariel, 1981, p. 49. A esperança de vida na Picardia medieval não pode ser calculada devido à dificuldade em avaliar a mortalidade infantil naquela região, mas é possível estimar a idade média de óbito em cinquenta anos, cf. FOSSIER, *La terre et les hommes*, vol. I, p. 280.

9. R. FOSSIER, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 133. Sobre essa etapa da vida, ver S. SHAMAR, *Childhood in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 1992; P. RICHE e D. ALEXANDRE-BIDON, *L'enfance au Moyen Age*, Paris, Bibliothèque Nationale-Seuil, 1994.

10. *Esclarmonde*, ed. M. Schweigel, em *Esclarmonde, Clarisse et Florent, Yde et Olive. Drei Fortsetzungen der Chanson von Huon de Bordeaux*, Marburg, Elwert, 1891, vv. 11424ss.

11. M.-T. LORCIN, "Quand les princes n'épousaient pas les bergères ou mésalliances et classes d'âge dans les fabliaux", *Medieval Romanzo*, 3, 1976, pp. 208-213; idem, "Le corps a ses raisons dans les fabliaux. Corps féminin, corps masculin, corps de vilain", *Le Moyen Age*, 90, 1984, pp. 434, 438; B. RIBEMONT, "Quelques aspects de la relation vieillesse/sagesse au Moyen Age: l'exemple du Chevalier au barisiel", *Sénéfiance*, 19, 1987, pp. 299-315.

12. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei/La Ciudad de Dios*, XXII, 24.4, ed.-trad. S. Santamarta del Rio e M. Fuentes Lanero, Madri, BAC, 3ª ed. 1978, vol. II, p. 929; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, XI, 1.45, ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1983, vol. II, p. 21; H. FRANCO JÚNIOR, "A Eva barbada de Saint-Savin. Imagem e folclore no século XII", em idem, *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*, S. Paulo, Edusp, 1996, pp. 175-198.

13. H. PLATELLE, "Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI et XII siècles", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 53, 1975, pp. 1071-1096.

14. L. BREHIER, *Le Schisme oriental du XI siècle*, Paris, Leroux, 1899, pp. 184-185; G. CONSTABLE, "Introduction" a BURCHARD DE BELLEVAUX, *Apologia de barbis*, ed. R. B. C. Huygens, CCCME 62, pp. 110-112.

15. CONSTABLE, op. cit., p. 54, n.25; E. HOROWITZ, "Visages du judaïsme. De la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations", *AESC*, 49, 1994, pp. 1070-1086; E. KANTOROWICZ, *L'empereur Frédéric II*, trad., Paris, Gallimard, 1987, p. 247.

16. RYCHNER, *Contribution*, vol. I, p. 146 et passim.

17. M. PASTOUREAU, "Os emblemas da juventude: atributos e representações dos jovens na imagem medieval", em G. LEVI e J.-C. SCHMITT (orgs.), *História dos jovens*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1996, vol. I, pp. 245-263.

18. DUBY, "Les jeunes", pp. 835-846.

19. G. DUBY, *Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*, trad., Rio, Graal, 1988. Também em provençal, *joven* (correspondente a *juventus*) e *jove* (ligado a *juvenis*) designavam membros da cavalaria que pressionavam a alta nobreza para serem aceitos no interior dela: E. KOHLER, "Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours", CCM, 7, 1964, pp. 27-51; idem, "Sens et fonctions du terme 'jeunesse' dans la poésie des troubadours", em P. GALLAIS e Y.-J. RIOU (eds.), *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, CESC, 1966, vol. I, pp. 569-583.

20. Não se deve confundir esses títulos paródicos, usados com sentido contestatório em fins da Idade Média, com outros posteriores, semelhantes mas que, influenciados pela Contra-Reforma católica, eram denominações honoríficas leiloadas para angariar fundos a favor do culto à Virgem ou aos santos: J.-P. GUTTON, "Reinages, abbayes de jeunesse et confréries dans les villages de l'ancienne France", *Cahiers d'histoire*, 20, 1975, pp. 443-453.

21. LORCIN, "Mésalliance", op. cit., pp. 216-217; idem, "Le corps", op. cit., p. 439.

22. R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe*, Paris, PUF, 1982, vol. I, p. 342.

23. LORCIN, *Façons*, p. 189.

24. DUBY, "Les jeunes", p. 838.

25. PLATELLE, op. cit., p. 1089.

26. DUBY, "Les jeunes", p. 844.

27. FC ms C, vv. 108-109, ed. Väänänen, p. 25.

28. P. ALPHANDÉRY e A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Paris, Albin Michel, 1954, vol. I, pp. 10-11.

29. J. RILEY-SMITH, *What Were the Crusades?*, Londres, Macmillan, 1977, p. 12.

30. Da mesma forma que "jovens", a palavra "crianças" (*pueri*) não designava uma faixa etária, e sim um grupo social, camponeses dependentes cuja situação piorou com o crescimento demográfico e que viram então na Cruzada uma possibilidade de escapar às suas dificuldades: D. C. MUNRO, "The Children's Crusade", *American Historical Review*, 19, 1913-1914, pp. 516-524; G. MICCOLI, "La Crociata dei fanciulli", *Studi Medievali*, 2, 1961, pp. 407-443; G. DUBY, "Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII siècle", *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 52, 1966, pp. 25-32; P. RAEDTS, "La croisade des enfants a-t-elle eu lieu?", *L'Histoire*, 47, 1982, pp. 30-37; G. DICKSON, "La genèse de la Croisade des Enfants", *BECH*, 153, 1995, pp. 53-102.

31. Vários excertos documentais foram reunidos por J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, Aris and Phillips, 1977. Veja-se também M. L. GATTI PERER (org.), *La Gerusalemme celeste*, Milão, Vita e Pensiero, 1983; S. MAHL, "Jerusalem im Mittelalterlicher Sicht", *Die Welt als Geschichte*, 22, 1962, pp. 11-26.

32. DUBY, "Les jeunes", p. 844.

33. Nm 13,28; Ex 3,17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Dt 6,3; Ez 20,6.

34. Isso fazia parte do quadro mais amplo de valorização dos jovens, do qual a própria figura de Cristo não estava isenta: naquela época ele com frequência deixava de ser o personagem hierático das imagens alto-medievais para ser representado como menino no colo de Maria ou bebê no presépio: os apócrifos da Infância de Cristo tornavam-se muito populares.

35. ALPHANDÉRY e DUPRONT, op. cit., vol. I, p. 11.

36. *Histoire anonyme de la Première Croisade*, 37, ed.-trad. L. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 196.

37. P. SÉBILLOT, *Folklore de France*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1905, vol. II, pp. 219-221. Examinando duas regiões nortistas, A. VAN GENNEP, *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français*, Paris, Maisonneuve, 1936, vol. II, pp. 432-469, recenscou apenas 58 fontes sagradas, número pequeno comparativamente a outras regiões.

38. GUILLERME, "Puits, aqueducs et fontaines: l'alimentation en eau dans les villes du nord de la France, X-XIII siècles", *Sénéfiance*, 15, 1985, pp. 190-192; C. GOUEDO-THOMAS, "Les fontaines médiévales. Images et réalité", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 104, 1992, pp. 507-517; B. RIBEMONT (dir.), *L'eau au Moyen Age. Symboles et usages*, Orléans, Paradigme, 1996.

39. Jo 4,10.14; Ap 7,17; 21,6; 22,1; 22, 17.

40. COUASSON, *The Church of the Holy Sepulchre Jerusalem*, Londres, British Academy-OUP, 1974, pp. 46-50, 57.

41. Jo 2,1-11; 4,46; FC vv. 60-61. Sobre a Cocanha como festa orgiástica, ver capítulo 3, pp. 100-102.

42. Ap. 21,6. Em certas representações iconográficas, o Rio da Vida, que sai do trono do Cordeiro e banha a Jerusalém Celeste, é visto como a Igreja, ou seja, a comunidade crista: COLLI, op. cit., p. 141. Essa concepção da chaga de Cristo como fonte de vida levaria no século XV certas miniaturas a representarem-na com a aparência de uma vagina, de forma que o sangue dali escorrido ficava associado ao sangue menstrual, prolongando idéia bem anterior, que via Cristo como mãe que dá à luz a Igreja: J. -C. SCHMITT e J. BASCHET, "La 'sexualité' du Christ", *AESC*, 46, 1991, pp. 343-344.

43. COLLI, "La tradizione figurativa della Gerusalemme celeste: linee di sviluppo dal secolo III al secolo XIV", em GATTI PERER, op. cit., p. 127.

44. G. BRESCH-BAUTIER, "Les imitations du Saint-Sépulchre de Jérusalem (IX-XV siècles). Archéologie d'une dévotion", *Revue de l'histoire de la spiritualité*, 50, 1974, pp. 319-432; A. H. BREDERO, "Jérusalem dans l'Occident médiéval", em *Mélanges Crozet*, op. cit., vol. I, p. 264.

45. *Itinerario de la virgen Egeria*, ed.-trad. A. Arce, Madri, BAC, 1980; *Vita S. Hildegundis*, em *Acta Sanctorum*, aprilis II, Bruxelas, Culture et Civilisation, reimpr. 1969, p. 783.

46. ALPHANDÉRY e DUPRONT, op. cit., vol. II, pp. 14-15.

47. *Vita S. Ricardi*, VI, 58, em *Acta Sanctorum*, junii II, p. 991. Outros exemplos são lembrados por BREDERO, op. cit., p. 267.

48. DUBY, "Les jeunes", pp. 844-846; KÖHLER, "Jeunesse", op. cit., p. 583; K. BUSBY, "Courtly literature and the fabliaux: some instances of parody", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 102, 1986, pp. 86-87. Para MENARD, *Les fabliaux*, p. 225, "os auditórios dos *fabliaux* não eram diferentes daqueles que aplaudiam os romances cortesãos e as canções de gesta".

49. *Lai de Guingamor*, vv. 535-538, pp. 57-58.

50. BÉDIER, *Les fabliaux*, pp. 371-385; LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 279.

51. *Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse*, Roma, École Française de Rome, 1987; C. VINCENT, *Les confréries médiévales dans le royaume de France. XIII-XIV siècles*, Paris, Albin Michel, 1993.

52. Na Inglaterra de fins da Idade Média, existiam 30 mil associações, ou uma para cada cerca de cem habitantes: G. ROSSER, "Solidarités et changement social. Les fraternités urbaines anglaises à la fin du Moyen Age", *AESC*, 48, 1993, p. 1128.

53. G. LE BRAS, "Les confréries chrétiennes. problèmes et propositions", *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 1940-1941, pp. 310-363; VINCENT, op. cit., pp. 21-23. Sobre a historiografia a respeito, A. VAUCHEZ, "Les confréries au Moyen Age: esquisse d'un bilan historiographique", *Revue Historique*, 110, 1986, pp. 467-477.

54. G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder, 1977, vol. I, pp. 204-209.

55. FARAL, *Les jongleurs*, pp. 133-138; BERGER, *Littérature et société arrageoises*, p. 86. Sobre as confrarias em Arras de forma geral, G. ESPINAS, *Les origines du droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française jusqu'au début du XVI siècle*, Lille, Raoust, 1942, vol. II, pp. 48-97. Sobre essa doença, ver, aqui, capítulo 2, pp. 67-68.

56. Cf. capítulo 3, nota 51.

57. FARAL, *Les jongleurs*, pp. 138, 140.

58. HEERS, *Festas de loucos*, pp. 148-168.

59. J.-C. SCHMITT, "La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9, 1992, pp. 19-29. Como mostrou Ph. BORGEAUD, "Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept 'opérateur' en histoire des religions", *Revue de l'histoire des religions*, 211, 1994, pp. 387-418, sagrado/profano é uma elaboração conceitual que nasceu apenas com a sociologia religiosa em fins do século XIX, não uma realidade existencial das sociedades arcaicas.

60. GUREVITCH, "Le comique et le sérieux dans la littérature religieuse du Moyen Age", *Diogenes*, 79, 1975, pp. 67-89; idem, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, Cambridge-Paris, CUP-MSH, 1988, pp. 176-210. Vários exemplos disso estão nos textos dos pregadores medievais reunidos por A. LECOY DE LA MARCHE, *Le rire du prédicateur*, Turnhout, Brepols, 1992 (ed. orig. 1888). O papel do humor e do riso nos exempla foi estudado por J. HOROWITZ e S. MENACHE, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Eglise médiévale*, Genebra, Fides et Labor, 1994, especialmente pp. 141-210.

61. VINCENT, op. cit., pp. 170-172.

62. *Les chansons et dits artésiens*, n° 15, vv. 10-12, em BEGER, *Littérature et société*, p. 185.

63. Ibidem, n° 15, pp. 184-189; n° 17, pp. 198-203.

64. E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, vol. I, p. 72.

65. Como mostram os documentos reunidos, estudados e editados por R. FOSSIER, *Chartes de coutume en Picardie (XI-XIII siècle)*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1974.

66. ETIENNE BOILEAU, *Le livres des métiers*, ed. R. Lespinasse e F. Bonnardot, Paris, Imprimerie Nationale, 1879, p. CII.

67. V. VEDEL, *Ideales de la Edad Media*, trad., Barcelona, Labor, 2ª ed. 1947, vol. III, pp. 83-84.

68. E. COORNAERT, "Les ghildes médiévales (V-XIV siècles)", *Revue Historique*, 72, 1948, pp. 22-55, 208-243; E. PERROY, *Le travail dans les régions du Nord du XI au début du XIV siècle*, Paris, CDU, 1962; S. L. THRUPP, "The Gilds", em *The Cambridge Economic History of Europe*, Cambridge, CUP, 1971, vol. III, pp. 230-280; S. A. EPSTEIN, *Wage, Labor and Guilds in Medieval Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.

69. DELPECH, "Aspects", p. 38.

70. M. ELIADE, "L'initiation et le monde moderne", em idem, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 206-213; idem, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959. Esse autor chama a atenção, com razão, para a forte presença de elementos iniciáticos na literatura arturiana, o que nos interessa por ser ela contemporânea ao *fabliau da Cocanha*.

71. A. VAN GENEPP, *Os ritos de passagem*, trad., Petrópolis, Vozes, 1978 (ed. orig. 1909), pp. 70-73. Sobre os contos populares como reminiscências de ritos iniciáticos, veja-se v. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad., Turim, Einaudi, 1949.

72. FC ms B, v. 160, ed. Väänänen, p. 28.

73. "Por sua loucura e por sua juventude": *Le livre des métiers*, xvii, 4, p. 42. Outras referências a fugas de aprendizes aparecem no mesmo texto nos capítulos xxvii, 4, p. 57 e xl, 10, p. 78.

74. FC ms C, v. 160, ed. Väänänen, p. 28.

75. *Le livre des métiers*, t. 13, p. 5.

76. N. GONTIER, *Cris de haine et rites d'unité. La violence dans les villes, XIII-XVI siècle, s/c* [Turnhout], Brepols, 1992, p. 33.

77. Adão criado com trinta anos de idade era uma antiga tradição judaica, registrada por SÃO JERÔNIMO, *Epistolae*, 108, 24, pl. 22, col. 902, e divulgada, entre muitos outros, por HONORIO AUGUSTODUNENSIS, *Hexaameron*, III, pl. 172, col. 258 C; idem, *Elucidarium* III, l. 1, pl. 172, col. 1164 D. O início do magistério público de Cristo por volta de trinta anos era calculado a partir de Lc 3, 1-2.

78. Assim sugere SANTO AGOSTINHO, *De civitate Dei*/La ciudad de Dios, xxii, 15, ed. cit., vol. II, p. 898, assim afirma GONZALO DE BERCEO, *Signos que aparecerán antes del Juicio Final*, e. 24, ed. A. M. Ramoneda, Madri, Castalia, 1980, p. 135.

79. *La lettera*, 204-207, p. 180. A versão latina fala em 32 anos (ibidem, 28, p. 60) e a interpolação E em "trinta ou quarenta" (ibidem, 3, p. 62).

80. WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, pp. 316-318.

81. CAULIER, *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Age à nos jours*, Paris, Beauchesne-Presses de l'Université Laval, 1990, p. 79.

82. Cf. neste mesmo capítulo, nota 2.

83. MORRIS, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press-Medieval Academy of America, 1995 (ed. orig. 1972). Essa tese é matizada por C. BYNUM, "Did the Twelfth Century Discover the Individual?", em idem, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 82-109, para quem os séculos XII e XIII teriam redescoberto o homem interior, o eu (*self*), mais do que propriamente o indivíduo, pessoa única e separada/separável do grupo social a que pertence. Para A. J. GOUREVITCH, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, trad., Paris, Seuil, 1997, a história do individualismo não é linear, tendo suas raízes em princípios da Idade Média, ainda que a tomada de consciência do indivíduo seja do século XII.

84. M. ZINK, *La subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985; D. REGNIER-BOHLER, "Ficção", em G. DUBY (org.), *História da vida privada*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1995, vol. II, pp. 372-391.

85. Contemporaneamente ao *fabliau da Cocanha*, talvez o texto que melhor expresse a função do riso como catarse social seja o *Roman de Renart*: J. SCHEIDEGGER, *Le Roman de Renart ou le texte de la dérision*, Genebra, Droz, 1989. Sobre o riso como fenômeno situado nas margens da cultura oficial medieval, há pistas interessantes em A. LEUPIN, *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1993.

86. J. FOURASTIE, "Reflexão sobre o riso", *Diógenes. Antologia*, 9, 1985, pp. 35-47. Essa interpretação está na linha da adotada por Locke, Kant, Schopenhauer, Spencer e Willman, dentre outros, cf. E. D. B. MENEZES, "O riso, o cômico e o lúdico", *Revista de Cultura Vozes*, 68, 1974, p. 7.

87. BOUTET, *Les fabliaux*, p. 121.

88. Sobre o riso pascal, H. FLUCK, "Der risus paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde", *Archiv für Religionswissenschaft*, 31, 1934, pp. 188-212; S. REINACH, "Le rire rituel", em idem, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 1912, vol. IV, pp. 127-129. Sobre o riso criador, V. PROPP, "O riso ritual", em idem, *Édipo à luz do folclore*, trad., Lisboa, Vega, s/d, pp. 80-97. Certas tradições viam o riso divino como sendo o próprio ato criador: REINACH, op. cit., p. 112.

89. S. FREUD, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, trad., Paris, Gallimard, 1988 (ed. orig. 1905); idem, *L'humour*, trad., Paris, PUF, 1994 (ed. orig. 1927), pp. 135-140; H. BERGSON, *Le rire*, Paris, PUF, 4ª ed. 1988 (1ª ed. 1900); M. GROTHJAHN, *Beyond Laughter*, Nova York, Blakiston, 1956.

90. LE GOFF, "Rire au Moyen Age", p. 10. Para V. PROPP, *Comicidade e riso*, trad., S. Paulo, Ática, 1992, o riso de zombaria, de escárnio, é o mais frequente.

91. MENARD, *Les fabliaux*, p. 218.

92. DUBY, "Les jeunes", pp. 842-843.

93. GONTHIER, op. cit., pp. 106-107.

94. H. REY-FLAUD, *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985. C. GINZBURG, "Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage", em J. LE GOFF e J.-C. SCHMITT (eds.), *Le charivari*, Paris, EHESS, 1981, p. 139, explica o charivari como rito do mito da "caça selvagem", que a Igreja substituiu pela procissão de almas do purgatório. Sobre o bando de Hellequin, J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 115-145.

95. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1943, p. 615.

96. LE GOFF e SCHMITT, op. cit.; C. GAUVARD e A. GOKALP, "Les conduites de bruit et leur signification à la fin du Moyen Age: le charivari", *AESC*, 29, 1974, pp. 694-698.

97. *Le mystère d'Adam*, ed. P. Aebischer, Genebra-Paris, Droz-Minard, 1964, p. 70.

98. WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, p. 259.

99. FOSSIER, *La terre et les hommes*, vol. II, pp. 708ss.

100. GINZBURG, op. cit., p. 138; REY-FLAUD, op. cit., pp. 116-117.

101. P. SCHMITT-PANTEL, "L'âne, l'adultère et la cité", em LE GOFF e SCHMITT, op. cit., pp. 117-122; M. BOITEAUX, "Dérision et déviance: à propos de quelques coutumes romaines", *ibidem*, pp. 237-249.

102. P. SAINTYVES, "Le charivari de l'adultère et les courses à corps nus", *L'ethnographie*, 31, 1935, pp. 31-35.

103. REY-FLAUD, op. cit., pp. 175-220, 232-235.
104. P. GUIRAUD, *Dictionnaire des étymologies obscures*, Paris, Payot, 1982, pp. 209-210. REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, p. 392, afirma que, apesar da origem discutível da palavra, ela está sempre ligada à idéia de barulho.
105. GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. II, pp. 390-391; L. CELIER, "Droit de Cognage à Chauny", BECH, 85, 1924, pp. 229-230.
106. Não listamos "palavras-chaves" e "palavras evitadas" comparativamente à norma de um *corpus* documental tomado como referência (que no nosso caso poderia ser o *Recueil* de Montaiglon e Raynaud), como proposto por P. SALAT, *Présentation de verborum ratio. Exemples d'études statistiques portant sur le vocabulaire latin*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 1996. Tampouco nos preocupamos em seguir o método quantitativista de P. GUIRAUD, *Les caractères statistiques du vocabulaire*, Paris, PUF, 1954; idem, *Problèmes et méthodes de la statistique linguistique*, Dordrecht-Paris, Reidel-PUF, 1960.
107. P. GUIRAUD, *L'ancien français*, Paris, PUF, 4ª ed. 1971, pp. 106-109.
108. G. ANTOINE, *La coordination en français*, Paris, Artrey, 1959, vol. II, pp. 585-589.
109. H. WEINRICH, *Le temps*, Paris, Seuil, 1973, p. 112.
110. L. FOULET, *Petite syntaxe de l'ancien français*, Paris, Honoré Champion, 1930, cf. também P. IMBS, *Les propositions temporelles en ancien français*, Paris, Belles Lettres, 1956.
111. M.-L. OLLIER, "Le présent du récit. Temporalité et roman en vers", *Langue Française*, 40, 1978, pp. 111-112.
112. Idem. *ibidem*, pp. 101-102.
113. M. BLOCH, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, reed. 1968, pp. 117-119; A. MURRAY, *Razón y sociedad en la Edad Media*, trad., Madri, Taurus, 1982, pp. 160-233. Sobre a relação entre as transformações sociais e a evolução nas formas de mensuração do tempo, ver J. LE GOFF, "Au Moyen Age: temps de l'Eglise et temps du marchand", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 46-65.
114. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1627; GUIRAUD, *L'ancien français*, op. cit., pp. 21-22. Seguindo essas significações, optamos por "virtuoso" na sugestão de tradução apresentada no capítulo I.
115. EVANS, *Lanier. Histoire d'un mot*, Genebra, Droz, 1967. A partir dessas considerações, traduzimos a palavra por "vil" ou "desprezível".
116. Admite-se geralmente que os medievais valorizavam a audição comparativamente à visão, considerada pouco confiável devido às freqüentes manifestações do maravilhoso. Essa tese de L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, pp. 461-473, foi aceita por J. LE GOFF, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, op. cit., pp. 283-284.
117. GUIRAUD, *L'ancien français*, op. cit., p. 37.
118. M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1969, p. 36.
119. GUREVITCH, "L'individualité au Moyen Age: le cas d'Opicinus de Canistris", AESC, 48, 1993, pp. 1263-1280.

120. J.-C. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genebra, Droz, 1968.

121. REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, p. 1071.

122. Cf. capítulo 7, pp. 204-205, 209.

123. MORANDO (meados do século XIII), mestre paduano citado por SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. Scabia, Bari, Laterza, 1966, vol. I, p. 315.

124. GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. II, p. 287; REY, *Dictionnaire historique*, vol. I, p. 491.

125. DUPRONT, "A religião: antropologia religiosa", em J. LE GOFF e P. NORA (dir.), *História: novas abordagens*, trad., Rio, Francisco Alves, 1976, p. 88.

126. P. ZUMTHOR, "La circularité du chant", *Poétique*, 2, 1970, pp. 129-140; idem, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972.

127. A evolução desses debates da Antiguidade à Idade Média está muito bem acompanhada por A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996.

128. PEDRO ABELARDO, *Lógica para principiantes*, trad. R. A. Costa Nunes, S. Paulo, Abril, 1979.

5. A TERRA DA LIBERDADE (pp. 137-64)

1. R. LOPEZ, *O nascimento da Europa*, trad., Lisboa, Cosmos, 1965, pp. 173-174.

2. L. RACINE, "Paraíso, Idade de Ouro, Reino Milenar e Cidade Utopica", *Diógenes. Antologia*, 9, 1985, p. 78.

3. E. COORNAERT, "Les ghildes médiévales (V-XIV siècles)", *Revue Historique*, 72, 1948, pp. 30-31; E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, vol. I, p. 72.

4. C. VAQUETTE, *Vivre en Picardie au Moyen Age*, Amiens, Martelle, 1994, p. 26.

5. *Bataille d'Enfer et de Paradis*, ed. A. Guesnon, *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 36, 1909, pp. 45-57.

6. G. DUBY, "Poder privado, poder público", em G. DUBY (org.), *História da vida privada*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1995, vol. II, pp. 32-44.

7. E. CAUWENBERGH, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen Age*, Louvain, Université de Louvain, 1922.

8. DELUMEAU, "Pays de Cocagne", p. 14.

9. CIORANESCU, "Utopie", p. 98; LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 283.

10. LE GOFF, "L'utopie médiévale", p. 283, prefere ver na Cocalha um clima "mais de indiferença ao cristianismo e de perversão (profunda, é verdade) do cristianismo do que de ataque em regra" contra ele. No entanto, parece-nos que "indiferença" e "perversão" são dados contraditórios. Não se perverte, não se muda, aquilo que nos é indiferente. No ambiente sociocultural-mental da Idade Média, era impossível ser indiferente ao cristianismo. Aderia-se a seus valores (por convicção ou comodismo) ou opunha-se a eles (heresia). Concordamos porém que o *fabliau* francês (ao contrário da versão inglesa da Cocalha) não fazia um "ataque em regra" à religião oficial.

11. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942. A impossibilidade de ateísmo foi contudo nuançada por J. WIRTH, "La naissance du concept de croyance (XII-XVI siècles)", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents*, 45, 1983, pp. 7-58; J.-C. SCHMITT, "La croyance au Moyen Age", *Raison Présente*, 113, 1995, pp. 5-22.
12. R. DRAGONETTI, *Le mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987, p. 19.
13. *Storia del Campriano contadino*, v. 81, ed. A. Zenatti, Bolonha, Romagnoli, 1884, p. 58.
14. CIORANESCU, "Utopie", p. 98; idem, *L'avenir du passé. Utopies et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 60.
15. TIBULIO, *Elegies*, I, 3, linha 43, ed.-trad. M. Ponchont, Paris, Belles Lettres, 1931, p. 25.
16. P. CLASTRES, *A sociedade contra o Estado*, trad., Rio, Francisco Alves, 1978, pp. 147-151. Sobre a influência do conceito de Terra Sem Mal no surgimento de uma Cocanha brasileira no século XX, ver, aqui, capítulo 7, p. 224.
17. SANTO AGOSTINHO, *Epistolae*, 138.2.10, pl. 33, col. 529.
18. G. DUBY, "L'histoire des systèmes de valeurs", em *L'historien entre l'ethnologie et le futurologue*, Paris-La Haye, Mouton, 1972, pp. 251-263. A outra transformação a que se refere Duby, sem articulá-la com a anterior, é a tomada de consciência da relatividade das coisas, ocorrida em fins do século XIII.
19. M.-T. LORCIN, "Manger et boire dans les fabliaux: rites sociaux et hiérarchie des plaisirs", em MENSOT, *Manger et boire*, pp. 232-233. Essa relação aparece também na primeira metade do século XIV, no *Libro del buen amor*, ao narrar um tema cocaniano, a batalha entre Carnaval e Quaresma: M. DE LOPE, "Pour une lecture érotique de la bataille de Carnal et Cuaresma dans le Libro de Buen Amor", *Imprévue*, 3, 1979, pp. 93-101.
20. Richeut, ed. I. C. Lecompte, *The Romanic Review*, 4, 1913, pp. 261-305; DOUIN DE LAVESNE, *Trubert, fabliau du XIII^e siècle*, ed. G. Raynaud de Lage, Genebra, Droz, 1974; M.-T. LORCIN, "Le corps a ses raisons dans les fabliaux. Corps féminin. corps masculin. corps de vilain", *Le Moyen Age*, 90, 1984, pp. 441-442.
21. MÉNARD, *Les fabliaux*, p. 140. O mesmo autor, pp. 14-22, observa que o principal tema desses pequenos contos é a sexualidade, que ocupa quase um terço do *corpus*.
22. *FC ms C*, v. 105, ed. Väänänen, p. 25.
23. Citado por J. SOLE, "Les troubadours et l'amour passion", em *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, 1991, p. 95.
24. J.-L. FLANDRIN, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI^e siècle)*, Paris, Seuil, 1983, pp. 13-40, 115-116, 145. Sobre as formas medievais de se evitar a gravidez, veja-se J.-C. BOLOGNE, *La naissance interdite: stérilité, avortement, contraception au Moyen Age*, Paris, Olivier Orban, 1988.
25. J. A. BRUNDAGE, "Let me Count the Ways: Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions", *The Journal of Medieval History*, 10, 1984, pp. 81-93.
26. M. GOODICH, *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara, ABC-Clio, 1979; J. ROSSAUD, *La prostitución en el Medievo*, trad., Barcelona, Ariel, 1986; G. RUGGIERO, *The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, OUP, 1985; J. CADDEN, *The Meaning of Sex Difference in the Middle Ages*, Cambridge, CUP, 1993.

27. M. PILOSU, *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*, trad., Lisboa, Estampa, 1995, pp. 75-89; WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, p. 272.
28. J. RICHARDS, *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*, trad., Rio, Jorge Zahar, 1993, pp. 146-148. Tratava-se, sempre, de homossexualismo masculino, já que o feminino era tão "antinatural", que poucas vezes até o século XVII aceitava-se sua existência: J. BROWN, *Atos impuros. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença*, trad., S. Paulo, Brasiliense, 1987.
29. ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Traité de l'amour courtois*, I, 2, trad. C. Buridant, Paris, Klincksieck, 1974, p. 48.
30. RICHARDS, op. cit., pp. 41, 49-51.
31. E. WECHSSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, Halle, Niemeyer, 1909; G. DUBY, "A propósito do amor chamado cortês", em idem, *Idade Média, idade dos homens*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 59-65; A. VAUCHEZ, "Une normalisation sévère", em R. FOSSIER (dir.), *Le Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1982, vol. II, p. 385.
32. HAUSER, *História social da literatura e da arte*, trad., S. Paulo, Mestre Jou, 2ª ed. 1972, vol. I, pp. 296-298.
33. FC ms C, vv. 108-109, ed. Väänänen, p. 25.
34. S. FREUD, *Totem e tabu*, trad., Rio, Imago, 1974 (ed. orig. 1913); C. LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.
35. *Traité de l'amour courtois*, I, 6, G, p. 112; II, 7, 9, p. 169.
36. O. PAZ, "Un más allá erótico: Sade", em *Obras Completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, vol. 10, pp. 43-47.
37. *Fabliaux et contes des poètes français des XI. XII. XIII. XIV et XV siècles*, ed. E. Barbazan e M. Méon, Genebra, Slatkine, reimpr. 1976 (1ª ed. 1808), vol. IV, pp. 445-485.
38. HEUSER, *Die Kildare-Gedichte*, pp. 143-144.
39. SLUYS, "Le Pays de Cogne", p. 15.
40. M. GRINBERG, "Carnaval et société urbaine. XIV-XVI siècle: le royaume dans la ville", *Ethnologie Française*, 4, 1974, pp. 216-217.
41. GERALDO DE GALES, *Speculum Ecclesiae*, IV, 15, ed. J. S. Brewer, Wiesbaden, Kraus, reimpr. 1964 (1ª ed. 1857, Rolls Series 21), vol. IV, pp. 291-292. A discussão das várias hipóteses e as principais teses sobre a origem e o significado de "Golias" estão sobretudo em W. THOMPSON, "The Origin of the Word Goliardi", *Studies in Philology*, 20, 1923, pp. 83-98; J. H. HANFORD, "The Progenitors of Golias", *Speculum*, 1, 1926, pp. 8-58; B. JARCHO, "Die Vorläufer des Golias", *Speculum*, 3, 1928, pp. 523-579; V. CRESCI-SI, "Appunti su l'etimologia di goliardo", em idem, *Románica fragmenta*, Turim, Giovanni Chiantore, 1932, pp. 201-252; E. G. FICHTNER, "The Etymology of Goliard", *Neophilologus*, 51, 1967, pp. 230-237; A. G. RIGGS, "Golias and Others Pseudonyms", *Studi Medievali*, 18, 1977, pp. 65-109; P. G. WALSH, "Golias and Goliardic Poetry", *Medium Aevum*, 52, 1983, pp. 1-9.
42. P. DRONKE, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, University of Glasgow Press, 1976, p. 18.
43. *Les triomphes de l'abbaye des Conards*, ed. M. de Montifaud, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1874. Sobre essa "abadia" no século XVI, veja-se N. Z. DAVIS, "Razões do desgoverno", em idem, *Culturas do povo*, trad., Rio, Paz e Terra, 1990, pp. 87-106.

44. CALUWE-DOR, "Cocagne II où l'étymologie", pp. 99-104. Sobre a versão inglesa, cf. capítulo 6.

45. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, p. 42.

46. Esclarmonde, ed. M. Schweigel, em *Esclarmonde, Clarisse et Florent, Yde et Olive. Drei Fortsetzungen der Chanson von Huon de Bordeaux*, Marburg, Elwert, 1891, v. 2180ss.

47. E. VACANDARD, "Carême", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1905, vol. II-1, col. 1741. Sobre a maior rivalidade enfrentada por Cluny, veja-se A. H. BREDERO, "Cluny et Cîteaux au XII siècle: les origines de la controverse", *Studi Medievali*, 12, 1971, pp. 135-175.

48. L. MOULIN, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age. X-XV siècle*, Paris, Hachette, 1978, p. 83.

49. *Regula beati Libertini ordinis nostri*, ed.-trad. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *Les poésies*, pp. 146-148. Outro texto da mesma época, *Quondam fuit factus festus*, também fala em um abade que se embebeda: ibidem, pp. 155-160.

50. *Scire cupis quid sit monachus*, ed.-trad. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, pp. 148-149.

51. SÃO BERNARDO, *Epistolae* 115, PL 182, col. 355; G. PARIS, "Resenha à obra de A. Gabrielli", BECH, 50, 1889, pp. 258-259; J. F. BENTON, "Philology's Search for Abelard in the Metamorphosis Goliae", *Speculum*, 50, 1975, pp. 199-217; WALSH, op. cit., pp. 5-7. Aquela disputa era, de certa forma, uma manifestação do conflito geral entre campo e cidade. O aparecimento da sátira implica geralmente uma sociedade com certo grau de desenvolvimento, uma civilização urbana, uma considerável liberdade de pensamento, fatores existentes na França do século XII, cf. F. J. E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1934, vol. II, p. 45. Veja-se ainda R. M. THOMSON, "The Origin of Latin Satire in Twelfth Century Europe", *Mittelalterliches Jahrbuch*, 13, 1978, pp. 73-83.

52. LEHMANN, *Die Parodie*, pp. 49-54.

53. WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, pp. 40-42. Teria sido devido à sua propensão à sátira que os habitantes do Norte francês passaram a ser conhecidos por *picard*, palavra que no século XIII significava "turbulento", "cáustico", segundo V. SAINT-MARTIN, *Nouveau Dictionnaire de Géographie Universelle*, Paris, Hachette, 1890, vol. IV, p. 798.

54. Para as dificuldades e limites das definições de gênero literário na Idade Média, ver H. R. JAUSS, "Littérature médiévale et théorie des genres", *Poétique*, 1, 1979, pp. 79-100; A. BERTHELOT, "Anti-miracle et anti-fabliau. La subversion des genres", *Romania*, 106, 1985, pp. 399-419. Para RIGGS, op. cit., p. 109, aquilo que era considerado goliárdico pelos medievais variava conforme o local, a época e a preferência do autor. Sobre a indistinção entre *fabliaux* e gêneros literários aparentados, BOUTET, *Les fabliaux*, pp. 14-18.

55. S. THIOLER-MEJEAN, *Les poésies satiriques et morales des troubadours du XII siècle à la fin du XIII siècle*, Paris, Nizet, 1978, pp. 221-254, 340-360, 514-528, 545-554; A. MACHABEY, "Remarques sur les mélodies goliardiques", CCM, 7, 1964, p. 257.

56. G. ROUGER, *Fabliaux*, Paris, Gallimard, 1978, p. 10. Para FARAL, *Les jongleurs*, pp. 43, 64, 73-79, 81, 207-210, tanto os trovadores quanto os goliardos eram jograis ("profissionais da diversão": p. 2), em cujo repertório estavam incluídos os *fabliaux*. Sobre a imagem que se tinha dos jograis, J. W. BALDWIN, "The Image of the Jongleur in

Northern France around 1200", *Speculum*, 72, 1997, pp. 635-663. Para HAUSER, op. cit., vol. I, p. 311, os goliardos tiveram "um papel predominante" na criação do gênero *fabliau*. Para WAILES, "Vagantes and the Fabliaux", pp. 43-58, há numerosos pontos comuns entre os dois gêneros literários.

57. E. FARAL, "Le fabliau latin au Moyen Age", *Romania*, 53, 1924, pp. 383-385.

58. FARAL, *Les jongleurs*, p. 88. Sobre a relação Cocanha-Festas dos Loucos, ver capítulo 3, p. 98-100.

59. PAYEN, "Goliardisme et fabliaux", pp. 267-289.

60. LORCIN, *Façons*, p. 190; J. LE GOFF, *Os intelectuais na Idade Média*, trad. S. Paulo, Brasiliense, 1988, p. 33.

61. HAUSER, op. cit., vol. I, p. 310. Para GARCIA-VILLOSLADA, *La poesia rítmica*, pp. 8-21, o que define a poesia goliarda, mais do que os temas erótico, báquico e satírico (existentes em outros momentos da história literária), é a natureza de sua versificação, que ao abandonar a métrica clássica para se basear na rima, típica da poesia vernácula, fazia dela — apesar da língua — uma poesia de tonalidades populares. J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Bruxelas, Desclée de Brouwer, 2^a ed. 1954, p. 505, embora considere essa poesia erudita, reconhece nela um "tom mais ou menos popular, às vezes até trivial".

62. CB 92; E. FARAL, "Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles", *Romania*, 41, 1912, pp. 473-517.

63. Como em algumas canções eles chamavam-se de "vagantes" (CB 219, v. 29), termo usado também pelo Concílio de Salzburgo de 1291 que os condenou, a historiografia alemã desde há muito tempo prefere aquele termo a "goliardo", por exemplo N. SPIEGEL, *Die Vaganten und ihr Orden*, Spira, Jäger, 1892.

64. CIORANESCU, "Utopie", p. 95.

65. LE GOFF, *Os intelectuais*, op. cit., p. 35.

66. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *Les poésies*, p. 244.

67. CB 92, e. 18, v. 2; e. 24, v. 1; e. 30, v. 3. A sátira aos clérigos era um dos traços marcantes dos *fabliaux*: BÉDIER, *Les fabliaux*, p. 338; NYKROG, *Les fabliaux*, pp. 133-135; LORCIN, *Façons*, pp. 181-186. GRAUS, "Social Utopia", p. 9, considera a Cocanha uma sátira.

68. *Iniuriis contumeliisque concitatus*, vv. 22-30, ed. Dobiache-Rojdestvensky, pp. 114-115. A referência do poeta ao sóbrio passado monástico do bispo era talvez apenas um recurso para acentuar suas faltas posteriores, pois os costumes monásticos na região nem sempre foram irrepreensíveis: A. SAINT-DENIS, "Les excès des moines de Saint Jean de Laon", em B. GARNOT (dir.), *Le clergé délinquant*, Dijon, Editions de l'Université de Dijon, 1995, pp. 119-130.

69. CB 1; 8; 10.

70. CB 41, e. 17b; e. 18ac; e. 25.

71. L. DELISLE, "Le poète Primat", *BECH*, 31, 1870, pp. 303-311; RABY, op. cit., vol. II, pp. 171-180.

72. *Bulla fulminante*, e. 2bc, ed. Dobiache-Rojdestvensky, p. 103. Sobre esse goliardo, Ch.-V. LANGLOIS, "Le chancelier Philippe", *Revue Bleue*, I, 1906, pp. 609-646.

73. CB 44. Esta importante canção é longamente comentada por LEHMANN, *Die Parodie*, pp. 39-40, 183-188.

74. CB 42, ee. 14-18. Outro texto, *Apocalypsis Goliae Episcopi*, provavelmente de um discípulo de Gautier de Châtillon, afirma que o papa é simbolizado pelo leão, pois ele "devora tudo": v. 101, ed. T. Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Map*, Londres, Camden Society, 1841, p. 7. Sobre esse texto, RABY, op. cit., vol. II, pp. 214-218.

75. MARBOD DE RENNES, *De nummo*, PL 171, col. 1727 BC.

76. *Petri Pictoris Carmina*, 13, vv. 27-30, ed. L. van Acker, CCCME 25, p. 101.

77. L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, Paul Elek, 1978, pp. 36-37.

78. GAUTIER DE CHÂTILLON, *Ecce torpet probitas*, e. 2ª ed. K. Strecker, *Die Lieder Walters von Châtillon in der Handschrift 351 von St Omer*, Berlim-Zurique, Georg Olms, 1964 (1ª ed. 1925), p. 53.

79. PRIMAZ DE ORLEANS, *Iniuriis contumeliisque concitatus*, v. 56, ed. Dobiache-Rojdestvsky, p. 115.

80. "A raiz onipresente dos males é a avareza": GAUTIER MAP, *De Nugis Curialium/Contes pour les gens de cour*, II, 17, trad. A. Keith Bate, Turnhout, Brepols, 1993, p. 155, cf. 1 Mt 6, 10 ("Radix enim omnium malorum est cupiditas").

81. GERALDO DE GALES, op. cit., IV, 15, p. 292.

82. Se na Alta Idade Média o clero regular raspava totalmente a cabeça, tonsura chamada de São Paulo, e o clero secular apenas o topo, formando uma coroa ou tonsura de São Pedro, a partir da Reforma Gregoriana de meados do século XI foi a segunda forma que se impôs a todos os clérigos, mas com a extensão da área depilada variando de acordo com a condição hierárquica ocupada pelo indivíduo na Igreja: A. MICHEL, "Tonsure", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, vol. XV-I, col. 1228-1235; E. TRICHET, *La tonsure*, Paris, Cerf, 1989, pp. 39-46, 58-63, 69-75, 111-124.

83. *Prisciani regula*, e. 12c, ed. Dobiache-Rojdestvsky, p. 128.

84. CB 92, ee. 41-78.

85. DOBIACHE-ROJDESTVSKY, *Les poésies*, pp. 118-139.

86. *Clerus et prestyteri*, e. 30c, ed. Dobiache-Rojdestvsky, p. 133.

87. No latim clássico, inicialmente *ludus* tinha o sentido de "jogo ou brincadeira física", enquanto *iocus* era "gracejo verbal", diferença que desaparece aos poucos, por exemplo em Horácio, cf. A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 4ª ed. 1959, p. 368. No latim medieval, aquelas palavras reaproximaram-se de seus significados originais, com *ludere* ganhando uma forte conotação sexual: "habere rem cum muliere", segundo C. F. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. Favre, Paris, Librairie des Sciences et des Arts, reed. 1938, vol. V, p. 148.

88. CB 129, vv. 5-6, 12. Essa pobreza dos goliardos não era apenas um exagero literário, pois também textos contrários a eles — por exemplo RAIMUNDO DE ROCOSEL, *Invectio contra goliardos*, ed. Dobiache-Rojdestvsky, p. 183 — insistiam que lhes faltava "terra, casa, cavalo, alimento, dinheiro, vestimenta".

89. F. HERMANIN, *L'arte in Roma dal secolo VIII al XIV*, Bolonha, Licinio CapPELLI, 1945, pp. 101-103. Tal fonte está reproduzida em H. LECLERCQ, "Latran", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1929, vol. VIII-2, col. 1587.

90. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Turim, Loescher, 1882, vol. I, pp. 341-343, 235-236.
91. GARCIA-VILLOSLADA, *La poesia rítmica*, p. 41.
92. CB 219, ee. 1d, 2a, 6a, 9a, 10a, 11a, 12a.
93. CHARBONNIER, "L'expression du bonheur", p. 120.
94. M. J. S. SCHENCK, "Narrative Structure in the Exemplum, Fabliau and the Nouvelle", *Romanic Review*, 72, 1981, p. 371; B. J. LEVY, "Le fabliau et l'exemple. Etude sur les recueils moralisants anglo-normands", em G. BIANCIOTTO e M. SALVAT (eds.), *Épopée animale. Fable. Fabliau*, Paris, PUF, 1984, pp. 311-321.
95. LE GOFF, *Os intelectuais*, op. cit., p. 33. Exemplos disso são o epigrama de Primaz contra o papa Lúcio III, que lhe tinha recusado uma prebenda, e a sátira de Gautier de Châtillon (*Tanto viro locutari*), que pede uma prebenda para continuar sendo clérigo: DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, *Les poésies*, pp. 74, 91-96.
96. "Swær Rômer site rehte ersiht./ Der bezzert sînen glouben nith", isto é, "Chi vede bene il costume dei romani, non migliora la sua fede": citados em *Roma e il papa nei proverbi e nei modi di dire*, ed. M. Besso, Roma-Florença, Fondazione Besso-Leo Olschki, 1971, p. 174.
97. FOSSIER, *La terre et les hommes*, vol. I, p. 282.
98. M. J. S. SCHENCK, "Functions and Roles in the Fabliaux", *Comparative Literature*, 30, 1978, pp. 22-34; BOUTET, *Les fabliaux*, pp. 16, 18, 37.
99. CB 30. A mocidade como época de gozar a vida aparece em várias outras canções de *Carmina Burana*, caso por exemplo da 74 (*gaudeat iuventus nova ferens gaudia*: e. 1b), da 75 (*carpamus dulcia iuventutis tenere*: e. 1cd; *lascivire suggerit tenera iuventa*: ee. 1f, 2f, 3f, 4f), da 94 (*militemus Veneri nos qui sumus teneri*: v. 4).
100. CB 75, e. 1, vv. 5-8.
101. CB 191, ee. 22c, 23a.
102. Para DELISLE, op. cit., p. 310. Primaz de Orleans não é um personagem histórico, e sim um tipo lendário, a personificação do estudante brincalhão. Nessa linha, para RIGG, op. cit., pp. 70-72, "Arquipoeta" seria um pseudônimo comparável a, e intercambiável com, "Primaz" (atribuído a Hugo de Orleans) e "Golias". É de RABY, op. cit., vol. II, p. 181, a hipótese da estada do Arquipoeta em Paris, apesar de ele não ter naquela oportunidade freqüentado as famosas escolas da cidade.
103. NYKROG, *Les fabliaux*, p. 165; O. JODOGNE, *Le fabliau*, Turnhout, Brepols, 1975, p. 24.
104. FC vv. 61-76; *Le jeu de Saint Nicolas*, vv. 253, 600, 702, 760, 1046-1047, 1053, ed. A. Jeanroy, Paris, Honoré Champion, 1925, pp. 10, 27, 33, 36, 51, 52.
105. FC vv. 106-107; *Le jeu de Saint Nicolas*, v. 1178, p. 59. Devido à inexistência de moedas de baixo valor, pequenas dívidas de consumação de vinho eram acertadas através do jogo de dados: *Jeu*, vv. 290-314, pp. 12-14. Sobre o jogo de dados, J.-M. MEHL, *Les jeux au royaume de France du XIII au début du XVI siècle*, Paris, Fayard, 1990, pp. 76-98.
106. JEAN BODEL, *Li sohaiz desvez* (ou *Conte des vitz*), em *Recueil*, vol. V, pp. 184-191. Simétrico a este, outro *fabliau* fala de um monge que sonha com um mercado de vaginas: *Du moine*, ed. A. Langfors, *Romania*, 44, 1915-1917, pp. 560-563.
107. *Songe d'enfer*, ed. P. Lebesque, Paris, Sansot, 1908.

108. ADAM DE LA HALLE, *Le jeu de la feuillée*, vv. 899-1080, ed. E. Langlois, Paris, Honoré Champion, 2ª ed. 1923, pp. 40-49.

109. BERGER, *Littérature et société*, pp. 114-115. Segundo DELPECH, "Aspects", p. 38, práticas semelhantes talvez fossem parte do "folclore iniciático de guildas e corporações".

110. *Chansons et dits artésiens*, n.º 5, em BERGER, *Littérature et société*, pp. 141-146. Não sabemos o sentido exato do nome Tortu, mas como *tordre*, verbo surgido por volta de 1160, tinha também o sentido de "gozar" (REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 2134), podemos pensar que o nome daquele personagem significava parodicamente "santo gozado" ou "santo alegre".

111. *La Patrenostre du vin*, ed. E. Ilvonen, em *Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du Moyen Age*, Genebra, Slatkine, 1975 (1ª ed. 1914), pp. 118-120.

112. FRANKLIN, *Les rues et les cris de Paris au XIII siècle*, Paris, Les Editions de Paris, 1984 (1ª ed. 1874), pp. 41-46.

113. R. FOSSIER, "L'encadrement des hommes", em FOSSIER, *Le Moyen Age*, op. cit., vol. II, p. 334; R. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971, p. 93. Veja-se também J. SCHOFIELD, *Medieval London Houses*, New Haven, Yale University Press, 1995.

114. *Description de la ville de Paris et de l'excellence du royaume de France*, 30, ed. A. J. V. Le Roux de Lincy e L. M. Tisserand, em *Paris et ses historiens aux XIV et XV siècles*, Paris, Imprimerie Impériale, 1867, pp. 232-233. Como comparação, Paris conta hoje com um café para cada duzentos habitantes, cf. *Paris. Guide Gallimard*, Paris, Gallimard, 1995, p. 42.

115. J.-P. LEGUAY, *La rue au Moyen Age*, Rennes, Ouest-France, 1984, pp. 155-156. Para efeito comparativo, registre-se que em 1990 o consumo de vinho na França, o maior de todo o mundo, foi de 73 litros anuais *per capita* segundo J.-F. GAUTIER, *Histoire du vin*, Paris, PUF, 1992, p. 94.

116. Sobre esse mecanismo, veja-se capítulo I, pp. 50-55., e J.-C. SCHMITT, "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 52, 1981, pp. 10-14. Sobre cultura intermediária, H. FRANCO JÚNIOR, "Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária", em idem, *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*, S. Paulo, Edusp, 1996, pp. 31-44.

117. J. RIBARD, "Et si les fabliaux n'étaient pas des 'contes à rire'?", em T. BOUCHE e H. CHARPENHEN (eds.), *Le rire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux-CNRS, 1990, p. 260; PAYEN, "Goliardisme et fabliaux", p. 270.

118. REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 2090; ERNOUT e MEILLET, op. cit., p. 672, registram o uso de *taberna* no *Digesto* (começo do século VI); DU CANGE, op. cit., vol. VIII, p. 3, indica a presença da palavra desde meados do século XI como "local onde se vende vinho", enquanto o sentido de "local de má fama" (*taberna orba*) é de 1273 (vol. VI, p. 56). Entre as profissões que o sistema de valores medieval considerava ilícitas, estavam a de taverneiro e, assemelhada a esta, a de estalajadeiro: J. LE GOFF, "Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 92, 95.

119. *Lateranense IV*, can. 16, ed. R. Foreville, trad., Vitoria, Esct, 1972, p. 172. Diante da frequência desse comportamento considerado indevido pela hierarquia ecle-

siástica, aquela legislação conciliar perdurou e acabou por ser integrada modernamente ao *Codex Iuris Canonici*, can. 138, Roma, Vaticano, 1919, p. 38.

120. E. CHATELAIN, "Notes sur quelques tavernes fréquentées par l'Université de Paris aux XIV et XV siècles", *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 25, 1898, pp. 87-109, identificou sessenta tavernas nas vizinhanças da Universidade.

121. *Ordonnances des roys de France de la troisième race*, Paris, Imprimerie Royal, 1723, vol. 1, pp. 66, 79. Tal situação lúdico-transgressiva não era exclusiva de uma capital de reino, caso de Paris, como exemplifica uma pequena aldeia italiana no século XIV: G. ORTALLI, "Il giudice e la taverna. Monumenti ludici in una piccola comunità lagunare (Lio Maggiore nel secolo XIV)", em G. ORTALLI (ed.), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Trevi-Roma, Fundação Benetton-Viella, 1993, pp. 49-70.

122. WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, p. 131.

123. L. A. VILLENA, *Dados, amor y clérigos*, Madri, Capsa, 1978, p. 120.

124. Citado por M.-L. COLKER e J.-Y. TILLIETTE, "Goliards", em GREUTE, *Dictionnaire*, pp. 551-552.

125. *Vinum bonum et suave*, vv. 4-5, ed. E. Du Méril, em *Poésies populaires latines du Moyen Age*, Genebra, Slatkine, 1977 (1ª ed. 1847), p. 204. O monólogo alemão *Der Weinschwelg*, "o grande bebedor", exalta em 22 odes as virtudes do vinho, enquanto os refrões ensinam a segurar o copo e a beber o precioso líquido: *Poèmes et fabliaux du Moyen Age Allemand*, ed.-trad. A. Moret, Paris, Aubier-Montaigne, 1939, pp. 254-255.

126. *Andecavis Abas*, reproduzido e traduzido por M. VAN WOENSEL, *Carmina Burana*, S. Paulo, Ars Poética, 1994, pp. 112-113.

127. LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, p. 116.

128. JEAN WATRIQUET, *Les trois dames de Paris*, em *Recueil*, vol. III, pp. 145-155. Sobre esse texto, R. J. PEARCY, "Realism and Religious Parody in the Fabliaux: Watrquet de Couvin's Les trois dames de Paris", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 50, 1972, pp. 744-754; C. LACHET, "Composition et signification des Trois Dames de Paris de Watrquet de Couvin", *Le Moyen Age*, 42, 1986, pp. 405-415.

129. Esse uso começou em princípios do século XII, sobretudo nos locais onde a fraternidade dos *juvenes* era sarcasticamente conhecida por abadia: ROSSIAUD, op. cit., p. 18, n. 6.

130. CHARBONNIER, "L'expression du bonheur", pp. 116, 118-121. Sobre as tavernas medievais, W. C. FIREBAUGH, *The Inns of the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1924; A. FANFANI, "Note sull'industria alberghiera italiana nel Medio Evo", *Archivio Storico Italiano*, 4, 1934, pp. 259-272; F. GARRISSON, "Les hôtes et l'hébergement des étrangers", em *Etudes d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot*, Paris, Montchrétien, 1959, pp. 199-222; H. C. PEYER, *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, Munique-Viena, Oldenbourg, 1963; W. KERNTKE, *Taverne und Markt. Ein Beitrag zur Stadtgeschichtsforschung*, Frankfurt, Peter Lang, 1987.

131. STRUBEL, "Exemple, fable, parabole: le récit bref figuré au Moyen Age", *Le Moyen Age*, 94, 1988, pp. 341-342.

132. Uma versão italiana do século XVI, GIULIO CESARE CROCE, *Capitolo di Cuccagna*, v. 171, p. 61, reconhece que a narrativa é "para rir", daí a estada naquele país ser temporária.

133. ZUMTHOR, *A letra e a voz*, p. 68; GODEFROY, *Dictionnaire*, vol. VII, p. 511. A palavra em fins do século XI era utilizada no sentido de "consolação", "reconforto", e por volta de 1175 ganhou também a acepção de "divertimento", "prazer", conforme REY, *Dictionnaire historique*, vol. II, p. 1190.

134. Idem, *ibidem*, p. 216.

135. F. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1975 (1ª ed. 1916), p. 23.

6. A COCANHA NA VERSÃO MEDIEVAL INGLESA (pp. 165-95)

1. DUNN e BYRNES, *Middle English Literature*, p. 188; HENRY, "Cultures in Contact", p. 175; HEUSER, *Die Kildare-Gedichte*, p. 144 (seguem esta datação, GARBATY, "Studies", p. 147; YODER, "The Monk's Paradise", p. 227).

2. HEUSER, *Die Kildare-Gedichte*, p. 142, cuja identificação de Kildare como local de confecção do texto é ainda a mais segura; GARBATY, "Studies", p. 146, cuja proposta de Athlone parece bem plausível.

3. HEUSER, *Die Kildare-Gedichte*, p. 142.

4. HENRY, "Cultures in Contact", pp. 194-202.

5. J. A. W. BENNETT e G. V. SMITHERS, *Early Middle English Verse and Prose*, Oxford, Clarendon, 2ª ed. 1968, pp. 137, 339; DUNN e BYRNES, *Middle English Literature*, p. 188.

6. HEUSER, *Die Kildare-Gedichte*, pp. 143-144. Essa idéia é aceita pela maioria dos estudiosos, como GARBATY, "Studies", pp. 149-151; BENNETT e SMITHERS, *op. cit.*, pp. 137-138; HENRY, "Cultures in Contact", pp. 177-180, 192-193.

7. DE CALUWÉ-DOR, "Cocagne II où l'étymologie", pp. 99-104. A mesma autora reafirma a autoria goliarda desse texto, que ela considera um *lai*, em "Voulez-vous partir en Cocagne?", pp. 11, 13, 15, 16.

8. O original está no manuscrito Harley 913, do British Museum, que seguimos na edição de Heuser.

9. Personagens bíblicos que segundo Gn 5,24 e 2 Rs 2,11 entraram no Paraíso em vida, o que os tornou símbolos de conhecimento místico e objetos de textos apócrifos: *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, Londres, Darton, Longman and Todd, 1983, vol. I, pp. 5-89 (*Ethiopic Enoch*), 91-221 (*Slavonic Enoch*), 223-315 (*Hebrew Enoch*), 721-753 (*Apocalypse of Elijah*).

10. Planta medicinal aparentada ao gengibre.

11. Fruto de propriedades medicinais assemelhado à pimenta.

12. Remédio considerado bom contra intoxicações e envenenamentos, inclusive mordida de animais venenosos, daí, segundo certa tradição, ser elaborado com, entre outros ingredientes (cerca de sessenta aromatas e especiarias), carne de dragão: C. KAPPLER, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980, p. 177.

13. Pedra procedente da Índia, semelhante a um cristal que exposto aos astros rouba-lhes o esplendor, segundo ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, XVI, 13, 7, ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1983, vol. II, p. 290. Essa definição foi adotada na primeira metade do século XII pelo inglês FILIPE DE THAON,

Lapidaire, 9, vv. 167-174, ed. P. Meyer, em "Les plus anciens lapidaires français", *Romania*, 38, 1909, p. 500.

14. Pedra preciosa cujo nome deriva do latim *hepatitis*, cf. F. H. STRATMANN, *A Middle English Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1891, p. 201. ISIDORO DE SEVILHA, op. cit., XVI, 15.15, vol. II, p. 294, refere-se a *hephaestitis*, pedra cuja principal virtude é esfriar água fervente. A mesma característica tem uma pedra vermelha e resplandecente chamada *epistites*, segundo um texto de princípios do século XIII, talvez inglês: *Lapidaire*, XXV, ed. Meyer, "Les plus anciens", op. cit., p. 278. FILIPE DE THAON, 38, vv. 881-914, ed. cit., p. 510, grafa-a como *epitites*.

15. Hora canônica correspondente às 18 horas do horário moderno.

16. BENEDEIT, *Le voyage de Saint-Brandan*, v. 212, p. 34; *Land*, v. I.

17. *Le voyage*, vv. 1755-1761, pp. 124, 126; *Land*, vv. 39, 41, 81.

18. *Le voyage*, vv. 1669-1695, pp. 120, 122; vv. 1733-1752, p. 124; *Land*, vv. 68-70, 88-94, 54-62, 76.

19. *The New Encyclopaedia Britannica*, 15ª ed., 1984, vol. II, p. 1028.

20. P. MEYER, "Satire en vers rythmiques sur la légende de Saint Brendan", *Romania*, 39, 1902, pp. 376-379; YODER, "The Monk's Paradise", pp. 237-238.

21. GARBATY, "Studies", pp. 143-145; C. SELMER, "Introduction", em *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Dublin, Four Courts, reed. 1989, pp. XX-XXV.

22. *Le voyage*, vv. 480-538, pp. 50, 52, 54; *Land*, vv. 123-138.

23. *Le voyage*, vv. 545-548, p. 54; *Land*, vv. 179-182.

24. *Le voyage*, vv. 819-820, p. 70; *Land*, vv. 54-59.

25. *Le voyage*, vv. 137-140, pp. 28, 30; *Land*, vv. 165-166.

26. HENRY, "Cultures in Contact", pp. 194-202.

27. *Ailinge Meic Conglinne: The Vision of Mac Conglinne*, ed.-trad. K. Meyer, Londres, Nutt, 1892. A datação desse texto é de T. P. CROSS e C. H. SLOVER, *Ancient Irish Tales*, Nova York, Holt, 1936, p. 551.

28. NIGEL DE LONGCHAMP, *Speculum Stultorum*, ed. T. Wright, em *Satirical Poets of the Twelfth Century*, Londres, Longman, 1872; GEOFFREY CHAUCER, *Os contos de Cantuária*, trad. P. Vizioli, S. Paulo, T. A. Queiroz, 1988.

29. DOR, "Carnival in Cokaygne", p. 43.

30. GAUTIER MAP, *De Nugis Curialium/Contes pour les gens de cour*, 124-25, trad. A. K. Bate, Turnhout, Brepols, 1993, pp. 106-118.

31. M. POWICKE, *The Thirteenth Century*, Oxford, Clarendon, 1953, pp. 567-568; G. CARVILLE, "The Urban Property of the Cistercians in Medieval Ireland", *Studia Monastica*, 14, 1972, pp. 35-47; L. J. LEKAI, *Los cistercienses. Ideales y realidad*, trad., Barcelona, Herder, 1987, p. 491.

32. Cf. LEKAI, op. cit., pp. 121-122.

33. Cf. D. KNOWLES e R. NEVILLE HADCOCK, *Medieval Religious Houses. England and Wales*, Londres, Longmans, Green and Co., 1953, pp. 104-118, 222-226, 189-194. F. VAN DER MEER, *Atlas de l'ordre cistercien*, Paris-Bruxelas, Sequoia, 1965, p. 61, n. 4, fala em 76 abadias cistercienses em Inglaterra e Gales, treze na Escócia e 41 na Irlanda, além de 55 abadias femininas em Inglaterra e Irlanda (p. 63, n. 63). Não podemos consultar E. B. FITZMAURICE e A. G. LITTLE, *Materials for the History of the Franciscan Province of Ireland*, Londres, British Society of Franciscan Studies, 1920.

34. R. W. SOUTHERN, *Western Society and Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 285.

35. Em 1255, poucos anos depois da instalação dos franciscanos naquela região, eles eram 1242 frades (J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon, 1968, p. 171), número que cresceu muito no século e meio seguinte.

36. SOUTHERN, op. cit., p. 286.

37. G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, CUP, 1933, pp. 210-287.

38. *L'ordre de Bel-Eyse*, vv. 4, 17, ed. T. Wright, em *Political Songs of England, from the Reign of John to that of Edward II*, Londres, Camden Society, 1839, p. 137.

39. Ibidem, vv. 36-37, 47-48, 50, pp. 138-139.

40. Ibidem, vv. 61-64, pp. 139-140.

41. Ibidem, vv. 71-79, p. 140.

42. Ibidem, vv. 81-88, pp. 140-141.

43. Ibidem, vv. 97, 111, pp. 141-142.

44. Ibidem, vv. 126-128, pp. 142-143.

45. Ibidem, vv. 133-144, p. 143.

46. Ibidem, vv. 154-166, p. 144.

47. Ibidem, vv. 169-192, pp. 144-145.

48. Ibidem, vv. 194-208, p. 146.

49. DE CALUWÉ-DOR, "L'anti-Paradis", pp. 112, 116, 115.

50. *Land* vv. 1-2; FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, pp. 117-118.

51. Gn 2,15; HONORIO AUGUSTODUNENSIS, *De Gemma animae*, 148, pl. 172, col. 590; idem, *De vita claustral*, pl. 172, col. 1248 B; GUILHERME DURAND, *Rationale divinarum officiorum*, t. 1, 42, Nápoles, Joseph Dura, 1859, p. 17.

52. HENRY, "Cultures in contact", p. 201.

53. GERALDO DE BARRI, *Topographia Hibernica*, II, 36, 48, trad. J. M. Boivin, em *L'Irlande au Moyen Age*, Paris, Honoré Champion, 1993, pp. 224, 231.

54. Idem, ibidem, II, 37, p. 225.

55. H. FRANCO JÚNIOR, "O poder da palavra: Adão e os animais na tapeçaria de Gerona", em idem, *A Eva barbada. Ensaio de mitologia medieval*, S. Paulo, Edusp, 1996, pp. 109-124.

56. I Cor 15,45; HONORIO AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, t. 15, pl. 172, col. 1120 A; *Historia Scholastica*, 149, pl. 198, col. 1616B.

57. GAUTIER MAP, op. cit., I, 24, p. 105.

58. D. KNOWLES, *The Monastic Order in England*, Cambridge, CUP, 1950, pp. 352-354; R. A. DONKIN, "Cattle on the Estates of Medieval Cistercian Monasteries in England and Wales", *The Economic History Review*, 15, 1962-1963, p. 45. Em razão desse rebanho ovino, os cistercienses ingleses eram grandes exportadores de lã, comércio que atingiu seu auge entre 1275 e 1325, com diversas abadias tendo uma frota especialmente para isso: LEKAI, op. cit., pp. 406-407.

59. LEKAI, op. cit., p. 415.

60. Idem, ibidem, pp. 409-410, 416-417.

61. Idem, ibidem, pp. 476-479.

62. G. DUBY, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, Flammarion, 1979.

63. VAN DER MEER, op. cit., p. 61, n. 5.
64. *Land* vv. 165-166. Uma associação crítica e derrisória assemelhada seria feita um pouco depois, em meados do século XIV, por BOCCACCIO, *Decameron*, IV, 2, vol. I, pp. 283-292: um frade franciscano fingia-se de anjo para dormir com uma paroquiana bonita e ingênua.
65. LEKAI, op. cit., pp. 327-331.
66. GAUTIER MAP, op. cit., I, 25, p. 109.
67. LEKAI, op. cit., p. 475.
68. K. H. VICKERS, *England in the Later Middle Ages*, Londres, Methuen, 7ª ed. 1950, pp. 39-138; H. S. LUCAS, "The Great Famine of 1315, 1316 and 1317", *Speculum*, 5, 1939, pp. 342-377.
69. J. R. A. MELLO, "A sociedade inglesa do século XIII nas Political Songs of England", *Estudos Históricos*, 8, 1969, pp. 99-100.
70. F. M. BIGGS, "The Eschatological Conclusion of the Old English Physiologus", *Medium Aevum*, 58, 1989, pp. 286-297.
71. FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, pp. 53-78.
72. JOAQUIM DE FIORE, *Liber Concordie novi ac veteris Testamenti*, Frankfurt, Minerva, 1964; *Expositio in Apocalypsim*, Frankfurt, Minerva, 1964; *Enchiridion super Apocalypsim*, ed. E. K. Burger, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.
73. BENNETT e SMITHERS, op. cit., pp. 338-339.
74. R. BOYER, *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, Paris, Payot, 1992, pp. 207-214.
75. "Escute", "escutarão", "ouçam", "digo", "falo", "ouviram", "dizer", "ouvi": *FC* vv. I, 7, 22, 43, 65, 123, 152, 180, 184.
76. *FC* ms C, v. 105, ed. Väänänen, p. 25.
77. Como mais adiante o texto fala em aves que cantam "dia e noite" (*Land* v. 100), a inexistência do período noturno referida pelos dois versos em questão parece metafórica, não concreta. É metáfora de positividade, de qualidade, valorizadora da luz. Poder-se-ia pensar que isso apenas expressava sentimentos compreensíveis entre habitantes de uma terra frequentemente enevoadas e nubladas. Mas não se tratava de mero reflexo da situação geográfica, caso em que a exaltação da luz estaria sempre presente na literatura britânica. Aquele dado era reflexo, isso sim, da situação histórica, das transformações culturais e psicológicas da época.
78. E. PAVAN, "Recherches sur la nuit vénitienne à la fin du Moyen Age", *Journal of Medieval History*, 7, 1981, pp. 339-356; J. VERDON, *La nuit au Moyen Age*, Paris, Perrin, 1993.
79. P. DUHEN, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1906-1913, vol. III, pp. 260-277, 411-442, vol. V, pp. 375-411, vol. VIII, pp. 121-168; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Nova York, Columbia University Press, 1934, vol. II, pp. 616-691.
80. *Il cantico delle creature*, ed. V. Branca, em *Fonti Francescane*, Pádua-Assis, Messagero-Movimento Francescano, 4ª ed. 1990, p. 178.
81. *Lapidaire de Damigéron-Evax*, ed.-trad. R. Halleux e J. Schamp, em *Les lapidaires grecs*, Paris, Belles Lettres, 1985, pp. 193-290; R. HALLEUX, "Damigéron. Evax et Marbode, l'héritage alexandrin dans les lapidaires médiévaux", *Studi Medievali*, 15, 1974, pp. 327-347.

82. MARBODE DE RENNES, *De lapidibus Considered as a Medical Treatise*, ed. J. M. Riddle, trad. C. W. King, Wiesbaden, Franz Steiner, 1977.

83. Edição fac-símile: *El primer lapidario de Alfonso X el sabio*, Madri, Edilan, 1982; edição em castelhano moderno: *Lapidario*, ed. M. Brey Mariño, Madri, Castalia, 1970.

84. *Picatrix Latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica*, ed. V. Perrone Compagni, *Medioevo*, 1, 1975, pp. 237-337. Sobre a importância desse texto, veja-se por exemplo E. GARIN, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'Astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1976; V. PERRONE COMPAGNI, "La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento", *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, 1977, pp. 279-330.

85. C. AYALA MARTINEZ, *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X*, Madri, Antiqua et Mediaevalia, 1986, pp. 190-207; W. R. CHILDS, *Anglo-Castilian Trade in the Later Middle Ages*, Manchester, Manchester University Press, 1978.

86. Versão latina de Teobaldo: *Physiologus*, ed. P. T. Eden, Leiden, Brill, 1972. Versão medieval inglesa: *Physiologus*, ed. R. Morris, em *An Old English Miscellany*, Londres, Early English Text Society, reed. 1927, pp. 1-25.

87. *El Fisiólogo*, trad. N. Guglielmi, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

88. J. EVANS, *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance. Particularly in England*, Oxford, Clarendon, 1922; H. KAHANE, R. KAHANE e A. PIETRANGELI, "Picatrix and the Talismans", *Romance Philology*, 19, 1966, pp. 574-593.

89. Ex 28,15-22; Ap 21,18-21.

90. *Etimologias*, XIV, 4, 19: 6, 34, vol. II, pp. 184, 198; XVI, 8, 1; 15, 25, pp. 282, 296 (coral); XVI, 13, 7, p. 290 (*astrion*); XVI, 15, 15, p. 294 (*hephaestitis*). Na descrição dessa última pedra, o bispo de Sevilha segue de perto PLÍNIO, O VELHO (*Histoire naturelle*, XV, ed.-trad. E. de Saint-Denis, Paris, Belles Lettres, 1972, pp. 252-253), autor que o poeta inglês pode ter conhecido sem intermediações.

91. Essas idéias aparecem principalmente em duas das obras da monja beneditina alemã, *Physica*, PL 197, col. 1125-1352; *Causae et curae*, ed. P. Kaiser, Leipzig, Teubner, 1903. É interessante observar como os quatro elementos, tanto nas suas funções positivas quanto nas negativas, estão fortemente presentes na estrutura e no sentido do *Voyage de Saint Brendan*, que como vimos (supra, notas 16-25) deve ter influenciado o autor do poema inglês da Cocanha: G. S. BURGESS, "Les fonctions des quatre éléments dans le Voyage de Saint Brendan par Benedeit", *CCM*, 38, 1995, pp. 3-22.

92. Na sua elaboração utilizamos sobretudo as seguintes fontes: *Physica*, I, col. 1125-1210 (plantas), IV, col. 1247-1266 (pedras); *Causae et curae*; *Picatrix*; *Lapidario*, nas edições já citadas; *Anglo-Norman lapidaries*, ed. P. Studer e J. Evans, Paris, Honoré Champion, 1924; FILIPE DE NOVARA, *Des quatre tenz d'aiges d'ome*, ed. M. de Fréville, Paris, Didot, 1888; ALBERT MAGNO, *Le monde minéral*, trad. M. Angel, Paris, Cerf, 1995. Bem entendido, as informações transmitidas por essas fontes são, diversas vezes, contraditórias, o que obviamente não aparece em nosso quadro.

93. N. FALBEL, *Os espirituais franciscanos*, S. Paulo, Perspectiva-Edusp, 1995, p. 68.

94. Em fins da década de 1270, Bacon foi condenado e aprisionado devido à sua concepção astrológica, de origem muçulmana, segundo a qual o nascimento de Cristo deu-se sob a influência da conjunção planetária de Júpiter e Saturno: P. L. SIDELKO, "The Condemnation of Roger Bacon", *Journal of Medieval History*, 22, 1996, pp. 69-81.

95. MATORÉ, *Le vocabulaire*, pp. 97-102; P. ZUMTHOR, *La mesure du monde. Représentations de l'espace au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1993, pp. 51-54.

96. GUREVITCH, *As categorias*, pp. 80-85; ZUMTHOR, op. cit., p. 88.

97. ZUMTHOR, op. cit., pp. 97-102.

98. MELLO, op. cit., pp. 95, 102.

99. O século XIII concebia mesmo um Deus criador geômetra, como na iluminura da *Bible moralisée*, Oxford, Bodleian Library, ms 270b, fol. IV. Sobre a concepção medieval de natureza, veja-se *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale*, Milão, Vita e Pensiero, 1966; A. ZIMMERMANN e A. SPEER (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 vols., Berlim, Walter de Gruyter, 1991-1992.

100. M.-D. CHENU, "La nature et l'homme. La renaissance du XII siècle", em idem, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, pp. 19-51; F. OAKLEY, *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, trad., Madri, Alianza, 1980, pp. 179-184.

101. Jo 1,1-18; Rm 1,20; A. KOJÉVE, "L'origine chrétienne de la science moderne", em *Mélanges offerts à Alexandre Koyré*, Paris, Hermann, 1964, vol. II, pp. 295-306.

7. A COCANHA NAS VERSÕES TARDIAS (pp. 196-226)

1. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, p. 2.

2. VAN GENNEP, *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français*, Paris, Maisonneuve, 1936, vol. II, pp. 655-723.

3. Conto tipo 470B, "Le pays où l'on ne meurt pas", em P. DELARUE e M. L. TENEZE, *Le conte populaire français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, vol. II, pp. 163-168.

4. Um recente guia turístico francês, por exemplo, chama o Périgord pré-histórico de "país da Cocanha dos homens de Cro-Magnon": *Les enigmes de la France préhistorique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 10. Sobre as Cocanhas brasileiras, ver adiante, nesse mesmo capítulo, pp. 220-226.

5. J. LE GOFF, "Pour un long Moyen Age", em idem, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 7-13.

6. HUON, "Le Roy Saint Panigon dans l'imagerie populaire du XVI siècle", em *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*, Genebra-Lille, Droz-Giard, 1953, pp. 210-220. Às vezes concebia-se a Cocanha governada por uma rainha: *Le lettere di Andrea Calmo*, ed. V. Rossi, Turim, Loescher, 1888, p. 139; *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Veneza, Somasco, 1587, p. 657.

7. P. CAMPORESI, *Il pane selvaggio*, Bolonha, Mulino, 1980.

8. J. DELUMEAU, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 164.

9. DELUMEAU, "Pays de Cocagne", pp. 12-13.

10. CAMPORESI, "La scienza", p. 102.

11. F. BRAUDEL, *Civilização material e capitalismo. Séculos XV-XVIII*, trad., Lisboa, Cosmos, 1970, p. 58.

12. MCEVEDY e R. JONES, *Atlas of World Population History*, Harmondsworth, Penguin, 1980, pp. 49, 51, 57, 63, 65, 69, 105, 107.

13. Citado por P. LARIVAILLE, *A Itália no tempo de Maquiavel*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 212.

14. Citado por BRAUDEL, op. cit., p. 153.

15. Sobre o consumo alimentar do Antigo Regime, veja-se os diversos artigos do dossiê "Histoire de la consommation", AESC, 30, 1975, pp. 402-631.

16. BURKE, *A cultura popular*, p. 213; C. GINZBURG, *O queijo e os vermes*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 165-167.

17. "Maio" referia-se a "maior", ao ciclo mais importante do ano, quando triunfava a primavera e portanto a vida, cf. A. CATTABIANI, *Lunario. Dodici mesi di miti, feste, leggende e tradizioni popolari d'Italia*, Milão, Mondadori, 1994, p. 139.

18. M. ELIADE, *Tratado de história das religiões*, trad., Lisboa, Cosmos, 1977, pp. 371-375, 422-424; M. MAFFESOLI, *A sombra de Dionísio. Contribuição a uma sociologia da orgia*, trad., Rio, Graal, 1985, pp. 63-90. Ainda atualmente subsiste na Picardia o costume de naquele dia rapazes colocarem na porta ou no teto das casas de moças solteiras ramos de árvore cujos diferentes tipos indicam o sentimento de cada moço em relação às suas pretendidas: WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, pp. 235-236.

19. De maneira significativa, a "árvore de maio" foi transformada na "árvore da liberdade" pela Revolução Francesa de 1789 e continuou como símbolo revolucionário nos movimentos de 1830, 1848 e 1871, sendo objeto de repressão a cada retomada do poder monárquico: M. OZOUF, "Du mai de liberté à l'arbre de la liberté: symbolisme révolutionnaire et tradition paysanne", *Ethnologie française*, 5, 1975, pp. 9-32. D. UNDERDOWN, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*, Oxford, OUP, 1987, dá diversos exemplos de como na Inglaterra ocidental da primeira metade do século XVII o "mastro de maio" era expressão de oposição aos valores culturais oficiais. Sobre o aspecto propriamente folclórico do May Day, veja-se E. O. JAMES, *Seasonal Feast and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961, pp. 309-311.

20. J. BROSE, *Mythologie des arbres*, Paris, Plon, 1989, p. 11.

21. P. D'AZEVEDO, "As festas dos Imperadores", *Revista Lusitana*, 4, 1895-1896, p. 135; J. V. FAZENDA, "Festas do Espírito Santo", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, 88, 1920, p. 371. Devemos essas informações a Kathy Motinha, a quem agradecemos. Sobre a relação entre festa e contestação no Brasil colonial, M. DEL PRIORE, *Festas e utopias no Brasil colonial*, S. Paulo, Brasiliense, 1994, pp. 105-126.

22. L. CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, Belo Horizonte-S. Paulo, Itatiaia-Edusp, 6ª ed. 1988 (1ª ed. 1954), pp. 481-482; ELIADE, op. cit., p. 373.

23. BRAUDEL, op. cit., p. 303.

24. BOITEUX, "Voyage", pp. 570-573. A lembrança dessa prática na Roma renascentista e barroca ficou num dado toponímico: a Via della Cuccagna (Figura 4), uma das saídas do lado norte da Piazza Navona, cujo nome aliás é uma corruptela de "piazza in agone", isto é, praça de jogo.

25. MORTON, "The Land of Cockaigne", p. 24.

26. THOMAS MORE, *Utopia*, trad. L. Andrade, S. Paulo, Abril, 1972, p. 216. Uma gravura de uma edição do século XVII mostra o rei Utopus utilizando como insígnia de poder um feixe de trigo: reproduzido por G. JEAN, *Voyages en Utopie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 45.

27. TOMMASO CAMPANELLA, *A cidade do sol*, trad. A. Lobo, S. Paulo, Abril, 1973, p. 249.

28. FRANCIS BACON, *Nova Atlântida*, trad. J. A. R. Andrade, S. Paulo, Abril, 1973, p. 262.

29. *Utopia*, p. 262.

30. *Cidade do sol*, pp. 253, 259.

31. *Utopia*, p. 227; *Cidade do sol*, p. 253; *Nova Atlântida*, p. 264.

32. *Utopia*, pp. 214, 233.

33. *Cidade do sol*, pp. 247-249.

34. *Nova Atlântida*, pp. 260-263.

35. *Utopia*, pp. 269, 271.

36. *Cidade do sol*, pp. 250-251.

37. *Nova Atlântida*, p. 264.

38. DEL'UMEAU, "Pays de Cocagne", p. 11.

39. A *Historia nuova della città di Cuccagna*, de fins do século xv, determina a quem entra naquele local que "Não fale mais em trabalhar" (v. 13, ed. V. Rossi, em *Le lettere*, op. cit., p. 399). MARTIN CIECO DE LUCCA, *Il trionfo della Cuccagna*, de 1548, afirma que lá se "Bate com bastão em quem fala em trabalhar" (v. 25, p. 400). Mais rigoroso, GIULIO CESARE CROCE em *Capitolo di Cuccagna*, de 1581, diz que falar em trabalho leva o indivíduo para a prisão por um ano (vv. 37-39, p. 56). O autor de *Il piacevole viaggio di Cuccagna*, de 1588, estimula a se dirigir àquele país quem tiver "ódio de trabalhar" (e. i. v. 2, p. 93). A prisão para quem trabalha aparece ainda em diversas gravuras italianas, como a reproduzida aqui, na Figura 12. Também em uma versão espanhola de 1547, na qual o país maravilhoso é chamado Jauja, bate-se em quem trabalha: LOPE DE RUEDA, *La tierra de Jauja*, p. 162. Um texto francês da década de 1560 é ainda mais radical, afirmando que no reino de Panigon o trabalho "É um crime que nenhum perdão ou graça/ Pode isentar da morte": *Familière description*, vv. 174-175, p. 224 (texto traduzido em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, p. 117).

40. M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, trad., Barcelona, Crítica, 1990, pp. 117-118.

41. BURKE, *A cultura popular*, p. 214.

42. Citado por BURKE, loc. cit.

43. MULLET, op. cit., pp. 115-116. Sobre os movimentos sociais medievais em geral, G. FOURQUIN, *Les soulèvements populaires au Moyen Age*, Paris, PUF, 1972. Sobre as sublevações específicas a que nos referimos, R. HILTON, *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movement and the English Rising of 1381*, Londres, Methuen, 1977; P. BLICKLE, *The Revolution of 1525*, trad., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981; E. LADURIE, *Le Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979.

44. Cf. M. Marti na sua edição do *Decameron*, vol. II, p. 524, n. 5. Para POESCHEL, "Das Märchen", p. 408, o nome Bengodi viria de *ubi bene gaudetur*, "onde só há alegria".

45. *Decameron*, VIII, 3, vol. II, p. 524.

46. WUNDERLICH, "Das Schlaraffenland", pp. 56-59.

47. *Vom Schlaraffenlande*, pp. 163-170. Esse texto está traduzido em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 47-53.

48. SEBASTIEN BRANT, *La nef des fous*, 108, trad. M. Horst, s/c, Nuée-Bleue, 1988, pp. 432-440.

49. HANS SACHS, *Das Schlafferlandt*, v. 108, p. 11. A tradução brasileira desse texto está em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 77-85.
50. Idem, *ibidem*, vv. 101-104, p. 11.
51. *Hänsel e Gretel*, em J. e W. GRIMM, *Tutte le fiabe*, 15, trad. B. Dal Lago Veneri, Roma, Newton, 1993, pp. 67-73.
52. H. MANN, *Im Schlafferland*, Düsseldorf, Claassen, s/d (1ª ed. 1900).
53. *Van Luy Lecker Landt*, p. 162. A tradução desse texto é dada por FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 89-95.
54. *La tierra de Jauja*, pp. 162-165.
55. *Familière description*, vv. 181-206, pp. 224-225.
56. *The Tempest*, II,1, em *The Complete Works of William Shakespeare*, ed. B. Hodek, Londres, Spring, 14ª ed. 1971, p. 8: diante da descrição da sociedade perfeita, onde "a natureza produziria tudo em comum, sem suor e sem esforço [...] fornecendo tudo em abundância, todo o necessário para alimentar meu inocente povo", outro personagem replica que nessa situação imaginária "todos seriam vadios: prostitutas e patifes".
57. DELUMEAU, "Pays de Cogne", p. 11.
58. DIMERSON, "Cogne", p. 545.
59. G. DUBOIS, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1985, p. 164.
60. R. MANDROU, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècle*, Paris, Stock, 1975, pp. 43-49. A tendência atualmente é pensar que a Bibliothèque Bleue não tinha um público próprio, socialmente restrito, mas que estava partilhada pelos diferentes grupos (R. CHARTIER, "Cultura popular", em A. BURGUIERE (org.), *Dicionário das Ciências Históricas*, trad., Rio, Imago, 1993, p. 206), daí talvez a ausência da Cocanha entre aqueles textos.
61. *Oeuvres complètes de Eustache Deschamps*, 350.10.20.30.40.50.54, ed. De Queux de Saint-Hilaire, Paris, Firmin Didot, 1882, vol. III, pp. 75-77.
62. BAKHTIN, *A cultura popular*, pp. 243-260.
63. GRINBERG e KINSER, "Les combats", pp. 90-93.
64. *La bataille de Saint Pensard à l'encontre de Caresme*, ed. J.-C. Aubailly, em *Deux jeux de Carnaval de la fin du Moyen Age*, Genebra, Droz, 1978, p. 9.
65. *Pantagruel*, XXXII, 88-90, ed. A. Lefranc, Paris, Edouard Champion, 1922, vol. II, p. 334.
66. *Gargantua*, LII-LVII, ed. A. Lefranc, Paris, Honoré et Edouard Champion, 1913, pp. 399-432.
67. WAILLY e CRAMPON, *Le folklore*, pp. 217, 226, 233-234.
68. *Gargantua*, XXII, pp. 188-214. Como hipótese, talvez se possa perguntar se a brincadeira conhecida por *bousquine* (árvore silvestre) não se referia a uma espécie de "mastro da Cocanha". Da mesma forma, se *à coquinbert qui gaigne perd*, não fazia alusão à situação paródica de na Cocanha quem mais dorme, ganha. Outra brincadeira que poderia talvez ser aproximada à Cocanha era aquela conhecida por "mundo ao contrário" ou "ventre contra ventre", na qual uma pessoa se punha de ponta-cabeça e era abraçada por outra em posição normal, com a dupla assim unida fazendo gangorra sobre as costas de um companheiro agachado. Essa brincadeira, citada por um texto claramente cocanhiano, da década de 1560, *Familière description*, v. 155, p. 224, é retratada por Bruegel em uma gravura de data incerta, conhecida como *La kermesse de la Saint-*

Georges, reproduzida por H. A. KLEIN, *Graphic Worlds of Peter Bruegel the Elder*, Nova York, Dover, 1963.

69. *Gargantua*, XXII, p. 198. Preferimos nessa passagem uma tradução livre (A. Lobo, S. Paulo, Hucitec, 1986, p. 125) mas próxima ao sentido original de "car de ma nature je dors sallé, et le dormir m'a valu autant de jambon". Sobre as festas como atividade de inversão social no século XVI, veja-se N. Z. DAVIS, *Culturas do povo*, trad., Rio, Paz e Terra, 1990, pp. 87-106 ("Razões de desgoverno") e pp. 107-127 ("Mulheres por cima").

70. DEMERSON, "Cocagne", pp. 535-541. Segundo a conhecida, e discutível, tese de H. DONTENVILLE, *La France mythologique*, Paris, Henri Veyrier, 1988, pp. 279-374, a longevidade e popularidade do mito de Gargântua deve-se ao fato de que ele "recobre e resume o panteão gaulês".

71. HILL, *O mundo de ponta-cabeça*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 156-175.

72. Idem, ibidem, p. 34.

73. *Der Ring*, ed. E. Wiessner, Leipzig, Reclam, 1931.

74. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, pp. 82-83.

75. Idem, ibidem, pp. 26, 22.

76. Idem, ibidem, pp. 11-12.

77. M. FOUCAULT, *História da loucura*, trad., S. Paulo, Perspectiva, 1978, pp. 20-21.

78. Sobre seus "jogos de Carnaval", H. CATTANES, *Les Fastnachtspiele de Hans Sachs*, Northampton-Paris, Smith College-Edouard Champion, 1923; sobre as fontes de sua *Schlaraffenland*, BORGNET, "Le pays de Cocagne", pp. 21-27.

79. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, pp. 22, 85-139. WUNDERLICH, "Das Schlaraffenland", pp. 59-61, lista dois títulos cocanianos alemães do século XIV, cinco do XV, dezesseis do XVI, nove do XVII, cinco do XVIII, vinte do XIX, dezoito do XX.

80. L. REAU, "La peinture allemande au XV et au XVI siècle", em A. MICHEL (dir.), *Histoire de l'art*, Paris, Armand Colin, 1926, vol. V-1, p. 72. Pode-se pensar que o oposto (Sachs é o Cranach da literatura) também é verdadeiro, pelo que se vê em um texto escrito por Sachs em 1557 sobre a fonte da juventude e que parece influenciado por aquela pintura de Cranach: *Der Traum vom Junghrunnen*, ed. A. von Keller, *Altdeutsche Gedichte*, Tübingen, Fues, 1870, vol. IV, pp. 441-443.

81. NOVATI, "Resenha a *Storia di Campriano contadino*, ed. Zenatti", *Giornale storico della letteratura italiana*, 5, 1885, p. 264, n.1.

82. LARIVAILLE, op. cit., pp. 193-194.

83. M. CORTELAZZO e P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1979, vol. I, p. 303.

84. ROSSI, "Il paese di Cuccagna", pp. 398-410.

85. *Capitolo di Cuccagna*, ed. Zenatti, vv. 3, 180, 19, 40-41, 59-60, pp. 55, 62, 55-57. Talvez como reação ao caráter acentuadamente popular dessa obra, na mesma época, fins do século XVI, ainda que publicada apenas décadas depois, surgiu uma versão aristocrática da Cocanha: BERIDIO DARPE (pseudônimo de PIERO DE BARDI), *Avinavoliottoneberlinghieri*, Florença, Filippo Papini, 1643 (que não pudemos consultar), citado por CAMPORESI, "La scienza", pp. 104-107.

86. BOITEUX, "Voyage", p. 563.

87. ROMANO, *I contrasti fra Carnevale e Quaresima nella letteratura italiana*, Pavia, Fusi, 1907.

88. M. SEREO, *Il paese di Cuccagna*, Milão, Treves, 1891.

89. *Il piacevole viaggio*, ee.IV-V (hospedaria de Mattelica); ee.VI-VIII (hospedaria dos tolos); e.IX (bosque frutífero); e.X, vv. 4-8 a e.XII, vv. 1-4 (cidade das mulheres); e. XII, vv. 5-8 a e.XVI (montanha de Baco); e.XVII, vv. 4-8 a e.XXI (Vale da Lascívia), pp. 94-97. A tradução desse texto encontra-se em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 133-143.

90. *Etimologias*, XI, 1-7, ed.-trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1983, vol. II, pp. 38-40.

91. *Il piacevole viaggio*, e.XXII, v. I, p. 97; J. CHEVALIER e A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982, pp. 222-226.

92. *Il piacevole viaggio*, e.XXII, vv. 2-8; e.XXIII, vv. 1-2, p. 97. Segundo comunicação oral do nosso colega e amigo Franco Cardini, ainda em princípios da segunda metade do século XX usava-se na Toscana colocar uma moeda nos sarcófagos para pagamento do trabalho de Caronte.

93. TASSY, "Il paese di Cuccagna", p. 377.

94. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland*, p. 63.

95. NOVATI, op. cit., pp. 265-266.

96. *Capitolo, qual narra tutto l'essere d'un mondo nuovo, trovato nel mar oceano, cosa bella, et dilettevole*, citado por GINZBURG, op. cit., pp. 165-166.

97. P. J. RIBEIRO, "Paese di Cuccagna ou País das Maravilhas", em M. MAESTRI (coord.), *Nós, os italo-gaúchos*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1996, p. 187.

98. AQUILES BERNARDI, *Vita e stória de Nanetto Pipetta, nassuo in Italia e vegnudo in Mérica par catare la cucagna*, Porto Alegre-Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes-Universidade de Caxias do Sul, 7ª ed. 1982, pp. 16-17, 21-22, 37, 42. Existe tradução brasileira desse livro: *Nanetto Pipetta*, trad. A. V. Stawinski e M. A. Tcacenco, Caxias do Sul, EDUCS, 1988. Tomamos conhecimento desse texto graças à colega Cleodes Piazza Júlio Ribeiro, a quem agradecemos a amabilidade.

99. Reproduzida em SLUYS, "Le pays de Cocagne", p. 10, e FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 160-161.

100. Citados por W. KRIEGESKORTE, *Giuseppe Arcimboldo, 1527-1593. Um mágico maneirista*, trad., Hohenzollernring, Taschen, 1993, pp. 38, 48, 56-60.

101. BAKHTIN, *A cultura popular*, sobretudo pp. 243-247, 265ss. As obras citadas de Arcimboldo estão em Viena, Kunsthistorischen Museum (*Água*); Estocolmo, coleção particular (*O cozinheiro*, reproduzido por KRIEGESKORTE, op. cit.); Cremona, Museu Cívico (*O horticultor*); Paris, Museu do Louvre (*Verão e Outono*); Balsta (Suécia), Skoklosters Slott (*Vertumnus*).

102. *Dit is van dat edele land van Cockaengen*, que no manuscrito do século XVI tem 114 versos, trinta dos quais traduzem o original francês, como mostra VÄÄNÄNEN, "Le fabliau de Cocagne", pp. 7-8, 34-35. Tal texto está traduzido em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 63-68.

103. J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, p. 214.

104. W. FRAEGER, *Die Hochzeit zu Kana. Ein Dokument semitischer Gnosis bei Hieronimus Bosch*, Berlim, Gebrüder Mann, 1950; idem, *Le Royaume Millénaire de Jérôme Bosch*, trad., Paris, Ivrea, 1993. As três versões literárias medievais holandesas da Cocanha também são frequentemente associadas ao pensamento herético milenarista, sobretudo à seita do Espírito Santo: H. PLEU (ed.), *Medieval Dutch literature in its European context*, Cambridge, CUP, 1994, p. 72.

105. JOSÉ DE SIGUENZA, *Historia de la Orden de San Gerónimo*, parte II-III, livro IV, discurso 18, Madri, 1600, citado por I. BANGO TORVISO e F. MARIAS, *Bosch. Realidad, símbolo y fantasía*, Madri, Silex, 1982, p. 20.

106. LOZINSKI, *La bataille de Caresme et de Charnage*, p. 120.

107. MM. LEVER, "La représentation du mythe, essai d'iconologie", em *Le monde à l'envers*, Paris, Hachette-Massin, 1980, p. 175.

108. S. CLARK, "Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft", *Past and Present*, 87, 1980, pp. 105-110.

109. GAIGNEBET, "Le combat", pp. 342-345; GRINBERG e KINSER, "Les combats", pp. 85-89; P. H. STABLEIN, "La trace à l'envers: le bonheur, le Carême et le Carnaval dans la topologie d'Alicans", em D. BUSCHINGER (ed.), *L'idée de bonheur au Moyen Age*, Göppingen, Kümmerle, 1990, pp. 225-233; M. GRINBERG, "Carnaval et société urbaine. XIV-XVI siècles: le royaume dans la ville", *Ethnologie française*, 4, 1974, p. 218.

110. *Vant Luy Lecker Landt*, pp. 162-163.

111. SLUYS, "Le pays de Cocagne", p. 47, n. 102.

112. Gravura reproduzida por SLUYS, "Le pays de Cocagne", p. 49, e FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 106-107.

113. *Libro del caballero Zifar*, ed. C. González, Madri, Cátedra, 1983, pp. 240-251.

114. ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de Buen Amor*, ee. 1081-1127, ed. N. Salvador Miguel, Madri, Magisterio, 1975, pp. 228-234.

115. BAKHTIN, *A cultura popular*, pp. 20, 175.

116. J. AMADES, *Costumari Català. El curs de l'any*, Barcelona, Planeta, 3ª ed. 1983, vol. I, pp. 7-8.

117. Em *Don Quijote de la Mancha*, Cervantes coloca um estalajadeiro que se dirige a Sancho, afirmando que o prato que lhe era oferecido era tão apetitoso que ele dizia "coma-me, coma-me" (II, 59, ed. F. Rodríguez Marín, Madri, Atlas, 1948, vol. VIII, p. 16). Essa passagem, de espírito popular, já fora aproveitada por Lope de Rueda, em cujo texto cada comida diz "coma-me, coma-me" (*La tierra de Jauja*, p. 162), cada árvore "mastiga-me, mastiga-me", o piso de ovos e pastéis "devora-me, devora-me" (p. 163), toda ave "engula-me, engula-me" e cada bebida "beba-me, beba-me" (p. 164). Por outro lado, a ilha que Sancho recebe é uma anti-Jauja: *Don Quijote*, II, 47, vol. VII, pp. 41-49.

118. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madri, Gredos, 1954, vol. III, p. 953.

119. *Don Quijote*, II, 59, vol. VIII, p. 9.

120. Para M. ALONSO, *Diccionario medieval español*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, vol. I, p. 826, a palavra é do século XV (e de um século antes na acepção de "engano"). Para COROMIDAS, op. cit., vol. I, p. 961, a palavra surge apenas em 1646 em *Estebanillo González*.

121. T. J. CACHEY JUNIOR, *Le Isole Fortunate*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 125.

122. A constatação de que os medievais valorizavam mais os dados fornecidos pela audição do que os provenientes da visão é de L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, pp. 461-473, tese retomada por J. LE GOFF, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", em idem, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 283-284. Uma explicação desse fenômeno psicológico-cultural foi aventada por MATORÉ, *Le vocabulaire*, p. 135, ao lembrar que a audição era associada pela Idade Média à voz do Verbo divino. Acrescentaríamos a isso um dado fisiológico que ressaltava os limites da visão para o homem medieval: os problemas oftalmológicos, comuns na época, como indica a frequência de milagres de cura de cegueira relatados pela literatura hagiográfica.

123. Sobre a projeção do imaginário europeu na América, veja-se o clássico S. BUARQUE DE HOLANDA, *Visão do Paraíso*, S. Paulo, Nacional, 4ª ed. 1985, e o recente L. MELLO E SOUZA, *Inferno atlântico. Demonologia e colonização, séculos XVI-XVII*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1993. A tese da invenção da América é de E. O'GORMAN, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

124. CRISTOVÃO COLOMBO, *Textos y documentos completos*, ed. C. Varela, Madri, Alianza, 1989, pp. 53, 67.

125. Idem, ibidem, p. 30; J. GIL, *Mitos y utopias del Descubrimiento*, Madri, Alianza, 1989, vol. I, pp. 265-267.

126. Idem, ibidem, p. 244.

127. GIL, op. cit., pp. 264-282.

128. COROMINAS, op. cit., vol. II, p. 1042; M. ALONSO, *Enciclopedia del idioma*, Madri, Aguilar, 1958, vol. II, p. 2448; M. HERRERO, "Jauja", *Revista de Indias*, 5, 1941, pp. 151-159.

129. *La tierra de Jauja*, pp. 162-165. Essa obra publicada postumamente em 1567 é de datação difícil, mas COROMINAS, op. cit., vol. II, p. 1042, fala em 1547. Ela está traduzida em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 99-104.

130. *La isla de Cuaña*, vv. 16, 26-44, 49-56, p. 283. Tradução em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 147-150.

131. BUARQUE DE HOLANDA, op. cit., pp. 166-168. Sobre a influência das Ilhas Afortunadas na formação da Cocanha medieval, veja-se, aqui, capítulo I, pp. 36-37.

132. A. VARNHAGEN, *História geral do Brasil*, S. Paulo, Melhoramentos, 4ª ed. 1948, vol. I, p. 215.

133. L. WECKMANN, *La herencia medieval del Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 31.

134. ANTONIO PIGAFETTA, *A primeira viagem ao redor do mundo*, trad., Porto Alegre, LPM, 1984, p. 57.

135. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, ed. S. Leite, S. Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de S. Paulo, 1954, vol. I, p. 135.

136. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, 149-150, Paris, Garnier, 1878, vol. II, pp. 403, 405.

137. L. MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 28-49; idem, *Inferno atlântico*, op. cit., pp. 30-32.

138. M. MARTINS, "A sobrevivência da epopéia carolíngia no Brasil", em idem, *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, Brotéria, 1983, vol. III, pp. 418, 432.

139. J. PIRES FERREIRA, *Cavalaria em cordel*, S. Paulo, Hucitec, 1979, p. 13.

140. E. HOBSBAWN, *Bandidos*, trad., Rio, Forense, 1975, p. 22; M. J. F. LONDRES, *Cordel, do encantamento às histórias de luta*, S. Paulo, Duas Cidades, 1983, p. 257.

141. MANOEL CAMILO DOS SANTOS, *Viagem a São Saruê*, folheto reeditado três vezes e objeto de pelo menos uma reelaboração erudita, destinada ao público juvenil (ORÍGENES LESSA, *Aventuras em São Saruê*, Rio, Nórdica, 1983). Devemos o conhecimento desses textos aos colegas Izabel Cristina Augusto de Souza Faria e Paulo de Tarso Fernandes, a quem muito agradecemos. O cordel está reproduzido em FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces*, pp. 165-177.

142. O próprio cantor não dá notícias sobre as matérias de seus cordéis, na *Autobiografia do poeta*, João Pessoa, Editora Universitária UFPB, 1979, informação que também devemos a Izabel de Souza Faria.

143. M. BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rural française*, Paris, Armand Colin, 1976 (1ª ed. 1931), vol. I, p. XIV; idem, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, ed. E. Bloch, Paris, Armand Colin, 1995 (1ª ed. 1949), pp. 96-97.

144. L. CÂMARA CASCUDO, *Literatura oral no Brasil*, Belo Horizonte-S. Paulo, Itatiaia-Edusp, 3ª ed. 1984, pp. 172ss. Apesar de não conhecermos relatos portugueses sobre a Cocanha, pelo menos desde 1526 a palavra era usada como indicativa de lugar fantasioso: GIL VICENTE, *Farsa dos almocreves*, ed. M. L. Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, vol. II, p. 510. Pelo menos desde fins do século XVIII, a palavra era usada no sentido de prêmio obtido sem esforço: JOSÉ CAETANO FIGUEIREDO, *Entremes novo da Castanheira ou a Brites Papagaia*, Lisboa, Felipe da Silva e Azevedo, 1798, indicação esta que nos foi gentilmente dada por José Ramos Tinhorão.

145. Esse contexto sociopsicológico que permitiu o sebastianismo (forte sobretudo nos séculos XVII e XVIII, mas ainda presente, em fins do século XX, entre alguns indígenas do Amazonas) e o movimento de Canudos em fins do século XIX é o mesmo das narrativas de tipo cocaniano. Todos imaginam um mundo melhor, inversão da situação presente, inclusive com fartura alimentar como no caso das profecias de Antônio Conselheiro. A grande diferença é que enquanto os dois primeiros são projetos (mesmo que pouco elaborados), a Cocanha é apenas desejo.

146. J. A. GONSALVES DE MELLO NETO, *Tempo dos flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*, Rio, José Olympio, 1947, pp. 166, 228, 247-248.

147. *Os Sertões*, Rio, Francisco Alves, 15ª ed. 1940 (1ª ed. 1902), p. 604.

148. Um tema cocaniano exemplifica a influência folclórica holandesa no Nordeste: assim como Bruegel em 1559 representou a Quaresma como mulher velha, feia, magra e de chapéu (Figura 7), os sertanejos nordestinos personalizam da mesma maneira a fome, a quem chamam de "velha do chapéu grande", cf. CÂMARA CASCUDO, *Dicionário*, op. cit., p. 337.

149. MELLO NETO, op. cit., pp. 42-46, 144, 176-186.

150. *Van Luyck Lecker Landt*, pp. 162-163, 163, 163, 163, 164; *Viagem a São Saruê*, vv. 89, 91-92, 97, 109-114, 139-150, pp. 4-6.

151. S. BUARQUE DE HOLANDA, "Conquista da costa leste-oeste", em S. BUARQUE DE HOLANDA (dir.), *História geral da civilização brasileira*, S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 4^a ed. 1972, vol. I, pp. 190-197.

152. M. MAESTRI, *Os senhores do litoral. Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2^a ed. 1995. Agradecemos ao colega Mário Maestri ter nos chamado a atenção para o mito da Terra Sem Mal como uma espécie de Cocanha indígena.

153. *Cartas dos primeiros jesuítas*, ed. cit., vol. I, p. 151.

154. CLASTRES, *Terra Sem Mal. Profetismo tupi-guarani*, trad., S. Paulo, Brasiliense, 1978; E. SCHADEN, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, S. Paulo, Universidade de S. Paulo, 1954, pp. 185-204; A. MÉTRAUX, *A religião dos tupinambás*, S. Paulo, Nacional-Edusp, 2^a ed. 1979, pp. 175-195; M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *O Messianismo no Brasil e no mundo*, S. Paulo, Alfa-Omega, 2^a ed. 1977, pp. 183-196.

155. W. J. ENTWISTLE, *A lenda arturiana nas literaturas da Península Ibérica*, trad., Lisboa, Imprensa Nacional, 1942; *A Demanda do Santo Graal*, ed. H. Megale, S. Paulo, T. A. Queiroz-Edusp, 1988. Sobre a presença da Idade Média na literatura nordestina, S. PELOSO, *Medioevo nel sertão. Tradizione medievale europea e archetipi della letteratura popolare nel nordeste del Brasile*, Nápoles, Liguori, 1983; L. VASSALLO, *O sertão medieval. Origens européias do teatro de Ariano Suassuna*, Rio, Francisco Alves, 1993.

156. MELLO NETO, op. cit., p. 133.

157. CÂMARA CASCUDO, *Dicionário*, op. cit., p. 698. Outro significado da palavra deve ter se cruzado com o anterior na atribuição de características cocanianas àquela terra de alegria: "sarüê" é um gambá que nas histórias populares faz papel de tolo (como quem acredita naquela terra?) e cuja cauda é remédio contra várias doenças, além de facilitador do parto e estimulador da produção de leite: ibidem, p. 751.

158. O. LESSA, "Segunda visita a Manoel Camilo", em *A voz dos poetas*, Rio, Fundação da Casa de Ruy Barbosa, 1984, p. 70; idem, "Final melhor para São Sarüê", em ibidem, p. 78. Somos gratos a José Ramos Tinhorão por essas indicações.

159. Foi o folheto de Manoel Camilo que inspirou outros cordelistas, como José Leite Costa (*Um passeio a São Sarüê*) e Minelvino Francisco Silva (*As terras de São Sarüê*), bem como o cineasta Vladimir Carvalho (*O país de São Sarüê*, 1971): I. M. F. SANTOS (ed.), *Dicionário literário da Paraíba*, João Pessoa, Fundação Casa de José Américo-Universidade Federal da Paraíba, 1994, p. 189; W. LEAL, *O discurso cinematográfico dos paraibanos (história do cinema na/da Paraíba)*, João Pessoa, União, 1989.

160. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques. L'homme nu*, Paris, Plon, 1973, pp. 565, 577.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

SIGLAS E ABREVIACÕES

AESC	<i>Annales. Economies. Sociétés. Civilisations</i> (sigla usada também para os outros nomes adotados pela mesma revista)
BECh	<i>Bibliothèque de l'École des Chartes</i>
CB	<i>Carmina Burana</i> , ed. Hilka. Schumann e Bischoff
CCCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , Turnhout, Brepols, 1967ss, 129 vols. (em curso)
CCM	<i>Cahiers de Civilisation Médiévale</i>
FC	<i>Le fabliau de Cocagne</i> , ed. Väänänen
Land	<i>The Land of Cokaygne</i> , ed. Heuser
PL	<i>Patrologia Latina</i> , ed. Migne, Paris, Garnier, 1844-1864, 221 vols.
Recueil	<i>Recueil complet et général des fabliaux</i> , ed. Montaignon e Raynaud

I) FONTES PRIMÁRIAS

a) Centrais (meados do século XIII)

Le fabliau de Cocagne, ed. V. Väänänen, *Neuphilologische Mitteilungen*, 48, 1947, pp. 3-36. Edição preferível a

Li fabliaus de Coquaigne, ed. E. Barbazan e M. Méon, em *Fabliaux et contes des poètes françois des XI. XII. XIII. XIV et XV siècles*, Genebra, Slatkine, reimpr. 1976 (1ª ed. 1808), vol. IV, pp. 175-181.

b) Paralelas (meados do século XII-meados do XIII)

Aucassin et Nicolette, ed.-trad. J. Dufournet, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

- La bataille de Caresme et de Charnage*, ed. G. Lozinski, Paris, Honoré Champion, 1933.
- BENEDEIT, *Le voyage de Saint Brandan*, ed. I. Short e B. Merrilees, Paris, Union Générale d'Editions, 1984.
- Biblia Vulgata*, ed. A. Colunga e L. Turrado, Madri, BAC, 7ª ed. 1985.
- Carmina Burana*, ed. A. Hilka, O. Schumann e B. Bischoff, 4 vols., Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1930-1970.
- Lai de Guingamor*, ed. G. Paris, *Romania*, 8, 1879, pp. 50-59.
- La lettera del Prete Gianni*, ed.-trad. G. Zaganelli, Parma, Pratiche, 1990.
- Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon*, ed. K. Strecker, Heidelberg, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 1929.
- La navigation de Bran fils de Febal*, trad. C. J. Guyonvarc'h, *Ogam*, 9, 1957, pp. 304-309.
- Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du Moyen Age français. Recueil et analyse*, ed. E. Schulze-Busacker, Genebra, Slatkine, 1985.
- Proverbes français antérieurs au XV^e siècle*, ed. J. Morawski, Paris, Edouard Champion, 1925.
- Recueil général et complet des fabliaux des XIII et XIV siècles*, ed. A. Montaiglon e G. Raynaud, 6 vols., Genebra, Slatkine, reimpr. 1973 (1ª ed. 1872-1890).

c) Posteriores (fins do século XIII-princípios do XIV)

- The Land of Cokaygne*, ed. W. Heuser, *Die Kildare-Gedichte. Die Ältesten Mittellenglischen Denkmäler in Anglo-Irischer Überlieferung*, Bonn, Hanstein, 1904, pp. 141-150, ou, mais acessível,
- The Land of Cokaygne*, ed. Ch.W. Dunn e E. T. Byrnes, em idem, *Middle English Literature*, Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, pp. 188-192.
- Vom Schlaraffenlande*, ed. M. Haupt e H. Hoffmann, em *Altdeutsche Blätter*, Leipzig, Brockhaus, 1836, vol. I, pp. 163-170.

d) Tardias (meados do século XIV-meados do XX)

- Dit is van dat edele land van Cockaengen*, ed. R. Priebsch, *Tijdschrift voor nederlandse Taal en Letterkunde*, 13, 1894, pp. 185-191 (reproduzido por Väänänen, "Le fabliau de Cocagne", op. cit., pp. 32-36).
- Familière description du très vinoporratimalvoise et très envitaillegoulemente royaume panigonnois, mystiquement interpreté l'isle de Crevepance*, ed. A. Huon, em idem, "Le Roy Saint Panigon dans l'imagerie populaire du XVI^e siècle", em *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*, Genebra-Lille, Droz-Giard, 1953, pp. 221-225.
- GIOVANNI BOCCACCIO, Novella VIII, 3, *Decameron*, ed. M. Marti, Milão, Rizzoli, 9ª ed. 1992, vol. II, pp. 522-531.
- GIULIO CESARE CROCE, *Capitolo di Cuccagna*, ed. A. Zenatti, em *Storia del Campriano cittadino*, Bolonha, Romagnoli, 1884, pp. 55-62.

- HANS SACHS, *Das Schlaweraffenlandt*, ed. E. Goetze, em *Sämtliche Fabeln und Schwänke*, Halle, Max Niemeyer, 1893, vol. I, pp. 8-11.
- La isla de Cuaña*, ed. A. Duran, em *Romacero de romances doctrinales, amatorios, festivos, jocosos, satiricos y burlescos, sacadas de varias colecciones generales y de las obras de diversos poetas de los siglos XV, XVI y XVII*, Madri, Amarita, 1829, pp. 282-283.
- Jauja*, Barcelona, Joan Jolis, s/d. reproduzido por J. AMADES, "La leyenda de Jauja", *Folklore Americano*, 2, 1954, pp.72-77.
- LOPE DE RUEDA, *La tierra de Jauja*, em idem, *Pasos*, ed. F. González Ollé e V. Tusón, Madri, Cátedra, 6ª ed. 1992, pp.162-165.
- MANOEL CAMILO DOS SANTOS, *Viagem a São Saruê*, s/c [Campina Grande]. A Estrela da Poesia, s/d [1947].
- MARTIN CIECO DE LUCCA, *Il trionfo della Cuccagna*, ed. V. Rossi, em *Le lettere di Messer Andrea Calmo*, Turim, Loescher, 1888, pp. 400-401.
- Il piacevole viaggio di Cuccagna*, ed. P. Camporesi, apêndice a "Carnevale, Cuccagna e giuochi di villa", *Studi e problemi di critica testuale*, 10, 1975, pp. 93-97 (reproduzido em P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bolonha, Mulino, 2ª ed. 1985, pp. 212-216).
- Vant Luye Lecker Landt*, reproduzido por E. ACKERMANN, *Das Schlaraffenland in German Literature and Folksong*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, apêndice x, pp. 162-165.
- Das Wachtelmaere*, ed. H. F. Massmann, em *Denkmäler deutscher Sprache und Literatur aus Handschriften des 8 bis 16 Jahrhunderts*, Munique, Michaelis, 1828, vol. I, pp.105-112.

e) Traduzidas

- Cocanha, várias faces de uma utopia*, apres.-trad. H. Franco Júnior. S. Paulo, Ateliê, 1998 (tradução em português de onze versões dos séculos XIII-XVII e reprodução do folheto de cordel brasileiro do século XX).

f) Iconográficas

- Diversas gravuras (oito delas, dos séculos XV-XVIII, reproduzidas por FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, várias faces de uma utopia*, op. cit.)
- HIERONIMUS BOSCH, *O jardim das delicias*, Madri, Museu do Prado; *A nave dos loucos*, Paris, Museu do Louvre.
- PIETER BRUEGEL, O VELHO, *Combate entre Carnaval e Quaresma*, Viena, Kunsthistorischen Museum; *O país da Cocanha*, Munique, Alte Pinakothek.

II) FONTES SECUNDÁRIAS

a) Repertório bibliográfico

WUNDERLICH, W., "Das Schlaraffenland in der deutschen Sprache und Literatur. Bibliographischer Überblick und Forschungsstand", *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung*, 27, 1986, pp. 54-75.

b) Obras de referência

BONTE, P. e M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.

FAVIER, J., *Dictionnaire de la France médiévale*, Paris, Fayard, 1993.

GODEFROY, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècle*, 10 vols., Paris, Librairie des Sciences et des Arts, reimpr. 1937-1938 (1ª ed. 1891-1902).

GREIMAS, A. J., *Dictionnaire de l'ancien français. Le Moyen Age*, Paris, Larousse, nova ed. 1992.

GRENTÉ, G. (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises*, ed. revista e atualizada por G. Hasenohr e M. Zink, Paris, Fayard, 1992.

KIBLER, W. W., G. A. ZINN et alii (eds.), *Medieval France. An Encyclopedia*, Nova York, Garland, 1995.

REY, A. (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vols., Paris, Le Robert, 1992.

WARTBURG, W. von, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 17 vols., Basileia, Helbing e Lichtenhahn, 1944-1966.

c) Estudos complementares

AUBAILLY, J.-C., "Le fabliau et les sources inconscientes du rire médiéval", *CCM*, 30, 1987, pp.105-117.

BAKHTIN, M., *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, trad., S. Paulo, Hucitec-UnB, 1987.

BAUML, F. H., "Varities and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy", *Speculum*, 55, 1980, pp. 237-265.

BÉDIER, J., *Les fabliaux. Etudes de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Age*, Paris, Honoré Champion, 6ª ed. 1964 (1ª ed. 1893).

BERGER, R., *Littérature et société arrageoises au XIII siècle. Les chansons et dits artésiens*, Arras, Commission Départementale des Monuments Historiques du Pas-de-Calais, 1981.

BEYER, J., "The Morality of the Amoral", em COOK, T. D. e B. L. HONEYCUTT (eds.), *The Humour of the Fabliaux. A Collection of Critical Essays*, Columbia, University of Missouri Press, 1974, pp. 15-42.

BOUTET, D., *Les fabliaux*, Paris, PUF, 1985.

BURKE, P., *A cultura popular na Idade Moderna*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CARDINI, F., *Días sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*, trad., Barcelona, Argos Vergara, 1984.

- CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1994.
- CHARBONNIER, E., "L'expression du bonheur dans la poésie des goliards", in BUSCHINGER, D. (ed.), *L'idée de bonheur au Moyen Âge*, Göttingen, Kümmerle, 1990, pp. 115-122.
- La chasse au Moyen Âge*, Paris, Belles Lettres, 1980.
- COCCHIARA, G., *Il mondo alla rovescia*, Turin, Boringhieri, 1963.
- DELMARE, B., *Le diocèse d'Arras de 1093 au milieu du XIV siècle. Recherches sur la vie religieuse dans le nord de la France au Moyen Âge*, Arras, Commission Départementale d'Histoire et d'Archéologie du Pas-de-Calais, 1994.
- DINZENBACHER, P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1981.
- DION, R., *Histoire de la vigne et du vin en France*, Paris, Flammarion, 1977 (1^{re} ed. 1959).
- DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, O., *Les poésies des goliards*, Paris, Rieder, 1931.
- DUBOST, F., *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII-XIII siècles)*, Genebra, Slatkine, 1991.
- DUBY, G., "Au XII siècle: les 'jeunes' dans la société aristocratique", *AESC*, 19, 1964, pp. 835-846.
- ECO, U., *Semiótica e filosofia da linguagem*, trad., S. Paulo, Ática, 1991.
- FARAL, E., *Les jongleurs en France au Moyen Âge*, Genebra, Slatkine, reimpr. 1987 (1^{re} ed. 1910).
- FOSSIER, R., *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII siècle*, 2 vols., Paris-Louvain, Beatrice-Mauwelaerts, 1968.
- FRANCO JÚNIOR, H., *As utopias medievais*, S. Paulo, Brasiliense, 1992.
- GAIGNEBET, C., "Le combat de Carnaval et Carême de Bruegel", *AESC*, 27, 1972, pp. 313-345.
- GALLONI, P., "L'ambiguità culturale della caccia nel Medioevo", *Quaderni Medievali*, 27, 1989, pp. 14-37.
- GARCIA-VILLOSLADA, R., *La poesia rítmica de los goliardos medievales*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.
- GRAUS, F., "Social Utopia in the Middle Ages", *Past and Present*, 38, 1967, pp. 3-19.
- GREGORY, T. (ed.), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Ateneo, 1985.
- GRINDER, M. e S. KINSEY, "Les combats de Carnaval et de Carême. Trajets d'une métaphore", *AESC*, 38, 1983, pp. 65-98.
- GUERREAU-JALBERT, A., "Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XII-XIII siècles)", *AESC*, 47, 1992, pp. 561-594.
- GUREVICH, A. I., *As categorias da cultura medieval*, trad., Lisboa, Caminho, 1991.
- HAMESSÉ, J. e C. MURAILLE-SAMARAN (eds.), *Le travail au Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1990.
- HEERS, J., *Festas de loucos e carnavais*, trad., Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1987.
- HENISCH, B. A., *Fast and Feast. Food in Medieval Society*, University Park-Londres, Pennsylvania State University Press, 1978.
- JODICE, N., *O espaço do conto no texto medieval*, Lisboa, Vega, 1991.
- KRUGER, S. F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, CUP, 1992.
- LAURIOUX, B., *Le Moyen Âge à la table*, Paris, Adam Biro, 1989.
- LE GOFF, J., "Rire au Moyen Âge", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3, 1989, pp. 1-14.

- LEHMANN, P., *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 2ª ed. 1963 (1ª ed. 1922).
- LORCIN, M. T., *Façons de sentir et de penser: les fabliaux français*, Paris, Honoré Champion, 1979.
- MANN, J., "Satiric Object and Satiric Subject in Goliardic Literature", *Mittelateinisches Jahrbuch*, 15, 1980, pp. 63-86.
- MATORÉ, G., *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, PUF, 1985.
- MÉNARD, Ph., *Les fabliaux. Contes à rire du Moyen Age*, Paris, PUF, 1983.
- MÉNARD, Ph., *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Age (1150-1250)*, Genebra, Droz, 1969.
- MENSOI, D. (ed.), *Manger et boire au Moyen Age*, 2 vols., Paris, Belles Lettres, 1984.
- MONTANARI, M., *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1988.
- MUSCATINE, M., *The Old French Fabliaux*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- NYKROG, P., *Les fabliaux. Etude d'histoire littéraire et de stylistique médiévale*, Genebra, Droz, 1973 (1ª ed. 1957).
- PASTOUREAU, M., *La vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table Ronde*, Paris, Hachette, 1976.
- PATCH, H. R., *El otro mundo en la literatura medieval*, trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- PAYEN, J.-CH., "Goliardisme et fabliaux: interferences ou similitudes? Recherches sur la fonction idéologique de la provocation en littérature", em GOOSSENS, J. e T. SODMANN (eds.), *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium*, Colônia-Viena, Böhlau, 1981, pp. 267-289.
- ROSENBERG, B. A., "Folkloristes et médiévistes face au texte littéraire: problèmes de méthode", *AESC*, 34, 1979, pp. 943-955.
- RYCHNER, J., *Contribution à l'étude des fabliaux*, 2 vols., Genebra, Droz, 1960.
- SAINT-DENIS, A., *Apogée d'une cité. Laon et le Laonnais aux XII et XIII siècles*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.
- WADDELL, H., *The Wandering Scholars*, Londres, Constable, 7ª ed. 1934 (1ª ed. 1927).
- WAILES, S. L., "Vagantes and the Fabliaux", em COOKE, T. D. e B. L. HONEYCUTT (eds.), *The Humour of Fabliaux. A Collection Critics Essays*, Columbia, University of Missouri Press, 1974, pp. 43-58.
- WAILLY, J. e M. CRAMPON, *Le folklore de Picardie (Somme, Oise, Aisne)*, Amiens, Musée de Picardie, 1968.
- ZINK, M., "Autour de *La bataille des vins* d'Henri d'Andeli: le blanc du prince, du pauvre et du poète", em MILNER, M. e M. CHATELAIN (eds.), *L'imaginaire du vin*, Marselha, Jeanne Laffitte, 1983, pp. 111-122.
- ZUMTHOR, P., *A letra e a voz. A literatura medieval*, trad., S. Paulo, Companhia das Letras, 1993.

d) Obras específicas

- ACKERMANN, E., *Das Schlaraffenland in German Literature and Folksong. Social Aspects of the Earthly Paradise*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.
- AMADES, J., "La leyenda de Jauja", *Folklore Americano*, 2, 1954, pp. 71-82.

- BEAUCHAMP, G., "The Dream of Cockaigne: Some Motives for the Utopias of Escape", *Centennial Review*, 25, 1981, pp. 345-362.
- BIESTERFELD, W. e M. H. HAASE, "The Land of Cockayne. Eine englische Version des Märchens vom Schlaraffenland", *Fabula*, 25, 1984, pp. 76-83.
- BOITEAUX, M., "Voyage au Pays de Cocagne", em CEARD, J. e J.-C. MARGOLIN (dir.), *Voyager à la Renaissance*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 557-580.
- BORNET, G., "Le pays de Cocagne dans la littérature allemande, des origines à Hans Sachs", em BUSCHINGER, D. e W. SPIEWOK (eds.), *Gesellschaftsutopien im Mittelalter. Discours et figures de l'utopie au Moyen Age*, Greifswald, Reineke, 1994, pp. 15-27.
- BULLOUGH, G., "The Later History of Cockaigne", em *Festschrift Prof. Dr. Herbert Koziol*. Stuttgart, Wilhelm Braumüller, 1973, pp. 22-35.
- CAMPORISI, P., "Carnavale, Cuccagna e giuochi di villa", *Studi e problemi di critica testuale*, 10, 1975, pp. 57-97.
- CAMPORISI, P., "La scienza del ventre. Declino e morte di Cuccagna", em idem, *Il paese della fame*. Bolonha, Mulino, 2^a ed. 1985, cap. 3, pp. 71-116.
- CIORANESCU, A., "Utopie, cocagne et âge d'or", *Diogenes*, 75, 1971, pp. 86-123.
- COCCHIARA, G., "Il paese di Cuccagna. L'evasione dalla realtà nella fantasia popolare", cap. 5 de *Il paese di Cuccagna i altri studi di folklore*, Turim, Boringhieri, reed. 1980 (1^a ed. 1956), pp. 159-187.
- DE CALUWÉ-DOR, J., "Cocagne I. L'anti-Paradis du Pays de Cocagne", em DE CALUWÉ, J. e H. SÉPULCHRE (eds.), *Mélanges offerts à Jeanne Wathelet-Willem*, Liège, Cahiers de l'A.R.U.Lg, 1978, pp. 103-123.
- DE CALUWÉ-DOR, J., "Cocagne II, où l'étymologie et l'étude de la tradition se rejoignent", em *Linguistique et Philologie (applications aux textes médiévaux)*, Paris, Honoré Champion, 1977, pp. 95-104.
- DE CALUWÉ-DOR, J., "L'élément irlandais dans la version moyen-anglaise de The Land of Cockayne", em *Mélanges de langue et de littérature françaises du Moyen Age et de la Renaissance offerts à Charles Foulon*, Rennes, Université de Haute-Bretagne, 1980, vol. I, pp. 89-98.
- DELPECH, F., "Aspects des Pays de Cocagne, programme pour une recherche", em LAFOND, J. e A. REDONDO (eds.), *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Paris, Vrin, 1979, pp. 35-48.
- DELUMEAU, J., "Pays de Cocagne et fête des fous", em idem, *La mort des Pays de Cocagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, cap. I, pp. 11-29.
- DEMERSON, G., "Cocagne, utopie populaire?", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 59, 1981, pp. 529-553.
- DOR, J., "Carnival in Cockayne: the Land of Cockayne in Medieval English Literature", em BUSCHINGER, D. e W. SPIEWOK (eds.), *Gesellschaftsutopien im Mittelalter. Discours et figures de l'utopie au Moyen Age*, Greifswald, Reineke, 1994, pp. 39-49.
- DOR, J., "Voulez-vous partir en Cocagne?", em CREPIN, A. (ed.), *The Medieval Imagination. L'imagination médiévale: Chaucer et ses contemporains*, Paris, AMAES, 1991, pp. 3-18.
- GARBATY, T. J., "Studies in the Franciscan *The Land of Cockaigne* in the Kildare MS", *Franziskanische Studien*, 45, 1963, pp. 139-163.

- GIMBER, A., "Le pays de Coccagne dans les littératures européennes au Moyen Age. De l'utopie renversée et de la contre-utopie. Quelques comparaisons", em BUSCHINGER, D. e W. SPIEWOK (eds.), *Gesellschaftsutopien im Mittelalter. Discours et figures de l'utopie*, Greifswald, Reineke, 1994, pp. 51-63.
- GRAF, A., "Il paese di Cuccagna e i Paradisi artificiali", em idem, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milão, Mondadori, reed. 1984 (1ª ed. 1892-1893), pp. 142-149.
- HENRY, P. L., "The Land of Cockayne: Cultures in Contact in Medieval Ireland", *English Studies Today*, 5, 1973, pp. 175-203.
- HILL, T. D., "Parody and Theme in the Middle English Land of Cockayne", *Notes and Queries*, 22, 1975, pp. 55-59.
- KEYSER, P., "De Nieuwe Reis naar Luilekkerland", *Ars Folklorica Belgica*, 2, 1956, pp. 7-41.
- KUCZYNSKI, P., "Utopie und Satire in *The Land of Cockayne*", *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*, 28, 1980, pp. 45-55.
- LEBEER, L., "Le pays de Coccagne. Het Luilekkerland", *Bulletin des Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique*, 4, 1955, pp. 199-214.
- LE GOFF, J., "L'utopie médiévale: le pays de Coccagne", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 27, 1989 (*Lumières, utopies, revolutions. Hommages à Bronislaw Baczko*), pp. 271-286.
- MORTON, A. L., "The Land of Cockayne", em idem, *The English Utopia*, Londres, Lawrence and Wishart, 1952, cap. I, pp. 11-34.
- PAYEN, J.-C., "Fabliaux et Coccagne. Abondance et fête charnelle dans les contes plaisants du XII et du XIII siècle", em BIAN CIOTTO, G. e M. SALVAT (eds.), *Epopée animale, fable, fabliau. Actes du 4^e colloque de la Société Internationale Renardienne, 1981*, Paris, PUF, 1984, pp. 435-448.
- POESCHEL, J., "Das Märchen vom Schlaraffenlande", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 5, 1878, pp. 389-427.
- RICHTER, D., *Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie*, Colônia, Dietrichs, 1984.
- ROSSI, V., "Il paese di Cuccagna nella letteratura italiana", em *Le lettere di Messer Andrea Calmo*, Turim, Loeschner, 1888, pp. 398-410.
- SCHMIDT, E., "Das Schlaraffenland", em *Charakteristiken*, Berlim, Weidmann, 1901, pp. 51-70.
- SLUYS, F. e C., "Le pays de Coccagne", *Problèmes. Revue de l'Association Générale des Etudiants en Médecine*, 77, 1961, pp. 8-58.
- TASSY, F., "Il paese di Cuccagna. Contributo alla letteratura universale della tematica", *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2, 1959, pp. 369-381.
- TIGGES, W., "The Land of Cockayne, Sophisticated Mirth", em VELDHOEN, N. H. G. E. e H. AERTSEN (eds.), *Companion to Early Middle English Literature*, Amsterdam, Free University Press, 1988, pp. 97-104.
- WEISS, W., "Verkehrte Welt, Schlaraffenland und 1000 jähriges Reich. Utopische Entwürfe in der englischen Literatur des Mittelalters", em PFISTER, M. (ed.), *Alternative Welten*, Munique, Fink, 1982, pp. 81-95.
- YODER, E. K., "The Monk's Paradise on the Land of Cockayne and the Navigatio Sancti Brendani", *Papers on Language and Literature*, 19, 1983, pp. 227-238.

CRÉDITO DAS ILUSTRAÇÕES

1. Antikensammlungen, Munique. Foto extraída de D. E. STRONG, *Antiguidade clássica*, trad., Rio de Janeiro, José Olympio, s/d.

2. Manuscrito francês 343, folha 3 (século XII), Biblioteca Nacional de Paris. Foto extraída de J. MATTHEWS, *The Grail. Quest for the Eternal*, Londres, Thames and Hudson, 1981.

3. Foto do autor.

4. Foto do autor.

5. Biblioteca Nacional de Paris. Foto extraída de LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, Editions Adam Biro.

6. A. PARROT, *Golgotha et Saint-Sépulcre*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955.

7. Kunsthistorisches Museum, Viena. Foto extraída de M. KAY, *Bruegel*, trad., Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1989.

8. Museu do Prado, Madri.

9. Biblioteca Nacional de Paris. Foto extraída de LAURIOUX, *Le Moyen Age à table*, Editions Adam Biro.

10. Yale, manuscrito Lancelot, folha 104. Foto extraída de J. HOROWITZ e S. MENACHE, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Eglise médiévale*, Genebra, Fides et Labor, 1994.

11. F. VAN DER MEER, *Atlas de l'ordre cistercien*, Paris-Bruxelas, Sequoia, 1965.

12. Coleção Remondini, Milão. Foto da cópia nº 1671, cedida pela professora Cleodes P. J. Ribeiro.

13. Pinacoteca de Munique. Foto extraída de M. GIBSON, *Bruegel*, Paris, Nouvelles Editions Françaises, 1980.

14. Manuscrito Sloane 2435, British Library, Londres. Foto extraída de J. J. BAGLEY, *Life in Medieval England*, Londres, Batsford, 1960.

15. Editions Gaud.

ÍNDICE REMISSIVO

- abbas Cucaniensis* [abade da Cocanha], 25, 148-9
- Abelardo, Pedro, 124, 136, 150, 229-30
- abundância, 35-6, 39-40, 42-4, 46-7, 56-82, 85, 87, 96-7, 106-7, 110-1, 120, 138, 147, 152, 181-2, 190, 198, 200-1, 203, 208, 211, 213, 218, 224, 228, 232
- Ackermann, Elfriede, 18, 196
- Adalberon de Laon, 109
- Adam de la Halle, 159
- Adamnán, 105
- adjetivo, 130-1
- adultério, 128, 143, 146, 203
- advérbios, 133
- Afonso x, 43, 103, 144, 186-7
- Agostinho, santo, 89, 97, 112
- Alberico, 104-5
- Alhazen, 185
- alquimia, 111
- Amaro, santo, 102
- amaurianos, 92-3
- Amiens, 60, 67, 77, 92, 99, 119, 121, 128, 139, 230
- anarquia, 94, 140-1, 152, 197
- antepassados, culto aos, 88
- Anticristo, 104, 182
- Antigo Testamento, 39, 126, 133
e Novo Testamento, simetria entre, 88
- Antônio, santo, 67
- antropofagia, 56
- Aquino, Tomás de, 60, 74, 91
- Arcimboldo, Giuseppe, 213
- Arimatéia, José de, 46
- Aristófanes, 37, 149
- Aristóteles, 89, 91-2
- Arquipoeta, 157-8, 162
- Arras, 71, 119-20, 139, 150, 159, 230
- artigo, 130, 135
- árvore cósmica, 183, 200; *ver também* Ygdrasil
- "árvore de maio", 199
- Assis, Francisco de, 185, 194
- Aucassin et Nicolette*, 47
- autofagia, 197
- Avalon, 19, 41, 173
fontes de, 41
- Aves. As* (Aristófanes), 149
- Bacon, Francis, 201
- Bacon, Roger, 185-6, 189
- Baczko, Bronislaw, 19, 103
- Bakhtin, Mikhail, 213, 217, 231
- Baltens, Pieter, 215
- Bataille de Caresme et de Charnage. La.* 64-5, 70-1, 74, 97-8, 206-7
- Beato de Liébana, 86
- Beauchamp, Gorman, 19-20, 231
- Bédier, Joseph, 26, 54
- Bêne, Amaury de, 11, 91-3, 229
- Bernardo, são, 40, 154, 174
- Bloch, Marc, 57, 221

- Boccaccio, Giovanni, 58, 204, 209, 216
 Bodel, Jean, 150, 159
 Boîteux, Martine, 18, 199, 201
 Bonneval, Arnaldo de, 45
 Boron, Robert de, 46
 Bosch, Hieronimus, 67, 209, 214
 Brabante, Siger de, 88
 Bran, herói, 42
 Bran, ilha de, 42
 Brandão, são, 46, 102-3, 173, 219
 Brasil, 196, 200, 212, 219-3, 225-6
 Bruegel, Pieter, 97, 199, 202, 204, 215-6
 Bruno, Giordano, 91
 Burke, Peter, 19, 199, 203

 Campanella, Tommaso, 201-2, 228
 Camporesi, Piero, 18, 197, 199
 Candelária, festa da, 97, 119
 canibalismo, 56
 Cântico dos cânticos, 40
Cantigas de Santa Maria, 49
 canto gregoriano, 183
Capitolo di Cuccagna (Croce), 210
 carestia, 47, 56-7, 85, 97, 181, 197-8, 212, 223
Carmina Burana, 148, 151
 Carnaval, 19, 71, 97-8, 119, 128, 148, 198, 199-200, 203-4, 207-9, 211, 217, 232
Carnaval e Quaresma (Bosch), 214
 casamento, 116, 125-6, 128, 142-6, 151, 202-3, 222, 224
 Cervantes, Miguel de, 217
 Champagne, condessa de, 63
Chanson de Roland, La, 131
 Charité-sur-Loire, mosteiro de, 69
 charivari, 127-30, 148
Chasse du cerf, 69
Châtelaine de Vergy, La (monólogo), 124
 chiste, 126
 chuva, como símbolo de regeneração, 41
Cidade do Sol (Campanella), 201-3
 Cioranescu, Alexandre, 12, 18-9, 85, 90, 140-1, 152
 Cocanha, mastro da, 199-201, 207, 209
 no Rio de Janeiro, 200

 "Cocanha do porco" (jogo), 201
Cockaigne (Elgar), 208
Coena Cypriani, 38, 45
 Colombo, Cristovão, 218
Combate entre Carnaval e Quaresma, O (Bruegel), 215
Communia naturalium (Bacon), 185
 comunidades de ofício, *ver* guildas
 Concílio de Latrão (IV), 92
 confrarias, 76, 100, 118-22, 148, 150, 159; *ver também* guildas
 contrários, linguagem dos, 215
 coprofagia, 56
 Corão, tradução para o latim e castelhano, 43
 cordel, 57, 196, 206, 210, 220-1, 225-6
 Corpus Christi, 59
Corriere di Napoli, Il (Sereo), 211
 Coucy, 230
 Cranach, Lucas, 210
 cristianismo, 27, 60, 86, 90, 101, 126, 146, 152, 173, 177, 194, 211
 Croce, Giulio Cesare, 210
 Cruzadas, 43, 46, 112-4
 Albigense, 47
 das Crianças, 114
 Popular, 114
Cucaña, La (Goya), 218
Cuccagna conquistata, La (Montagne), 210

 D'Etoile, Eudes, 46
 Damigeron, 186
 Delpech, François, 18, 104
 Delumeau, Jean, 18-9, 140, 199, 206
 Demerson, Guy, 18-9, 199
 Deméter, mito de, 68
 Deschamps, Eustache, 73, 206
Desputoison du vin et de l'aue, La, 71
 Dia da Circuncisão do Senhor, 98
 Diabo, 67
 Dinant, David de, 91-2
 dinheiro, 129, 149, 153-4, 212, 223, 226
 Dioniso, 36
 festas em honra a, 100
 Dioscórido, 186

- Disciple de Pantagruel, Le*, 207
Discretion del paese di Chucagna, dove chimanco lavora più guadagna (anônimo), 213
 distância, noções de, 193
Dit de l'Apostole, 77
 Divino Espírito Santo, festa do, 200
Dom Quixote (Cervantes), 217
 Drythelm, 103, 105
 Duby, Georges, 12, 86, 113-5, 142
- Eckhart, 91
 Eduardo II, 181
 elementos, ordenação universal dos, 189
Enseingnemenz qui enseingnent a appa-reiller toutes sortes de viandes, 66
 Epifania, 98, 103
 erotismo, 87, 117, 142, 146-7
 escatologia, 117, 180-1
 Eschenbach, Wolfram von, 46
 Escoto Erígena, 90, 92
 espaço, noção de, 192
 especiarias, caráter medicinal das, 64
 eucaristia, revalorização da, 47
 Eurípedes, 36
 Eusébia, 36
Evangelho da infância, 76
exempla, 38, 157, 228
- fabliau*, definição de, 26
 festa, 86, 87, 95
 como rito de passagem, 87
 da Cocanha, 197
 do Asno, 98, 128
 dos Inocentes, 98, 99
 dos Loucos, 19, 98-9, 120, 148, 150, 161
 Filipe Augusto, rei, 63, 73, 139
 Filipe de Thaon, 187
 fome, 21, 48, 56, 107, 162, 173, 223; *ver também* carestia
 Fonte da Juventude, 12, 33, 35-7, 40, 44-5, 48-9, 64-5, 71, 94, 98, 108, 110-1, 115-6, 123-4, 134, 141, 156, 162, 198, 204, 213-4, 226, 230
 identificada ao Santo Sepulcro, 115
Fonte da Juventude (Cranach), 210
 fontes, culto às, 48-9; *ver também* Fonte da Juventude
 Fortunato, Venâncio (bispo de Poitiers), 45
 Frederico II, 112
 Freud, Sigmund, 20, 108, 126
 pulsão de morte, 109
 sonhos, 106
- Gales, Geraldo de (clérigo), 27, 49
 Gargântua, 207
 Gautier de Châtillon, 153, 230
Gemmis, De (Marbode), 186
 Germano, são, 46
 gesta, canção de, 49, 54, 131
 Gilbert de Mets, 160
 Gilgamesh, 35
 Godescalco, 105
 Goethe, Johann Wolfgang von, 209, 211
 goliardos, 47, 144, 148-59, 162-3, 165, 193, 229-30
 Golias, 148-9, 154
 Gottschalk, 103
 Graal, 46-7, 209
 Glaus, Frantisek, 19, 54
 Grimm, irmãos, 58, 205
 Grosseteste, Roberto, 186
 guerra camponesa alemã (1525), 204
 Guiherb de Nogent, 124
 guildas, 118, 121-5, 138-9, 227
 Guingamor, 41, 102-3, 118
 gula, 48, 59-60, 77, 82, 149, 214
 Gurevitch, Aron, 87, 89, 120
 Gwydion, cesto de, 41
- Heidrún, cabra, 43
 Henrique de Ostia, 162
 Hera, 37
 Hesíodo, 36
 Heyden, Van der, 215
 Hildegarda de Bingen, 70, 74, 86, 188-9
 Hildegunda, santa, 117
Historia nuova della città di Cuccagna, 199
 homem-microcosmo, 75
 homossexualismo, 142-4, 147, 224

- Honório III, papa, 92
 Horácio, 36
 Houndenc, Raul de, 159
 Hugo de Orléans, *ver* Primaz de Orleans, 153
 humor, 126; *ver também* riso
Huon de Bordeaux (poema épico), 49
- lâmbulo, 36
 Idade de Ouro, mito da, 20, 36-7, 122, 141, 181, 203, 208
 Idade do Espírito Santo, 182
 Idunn, deusa, 42
 Ilha dos Bem-Aventurados, 36-7
 Ilhas Afortunadas, 36, 45, 218-9
 Imbolc (deusa da fertilidade), 97
 incesto, 129, 142, 146, 224
 individualismo, 124, 133, 156, 158
 Inferno, 47-8, 92, 103, 139, 159
 iniciação, 69, 104, 122, 124
Initium Sancti Evangelii Secundum Marcas Argentii, 153
 Islã, trocas culturais com o Ocidente Cristão, 43
 Isolda, 69
- Jardim das Delícias, O* (Bosch), 214
 Jerusalém, 114-5, 117
 Jerusalém Celeste, 86, 188
 João de Salisbury, 154
João e Maria (Grimm), 205
 João XXI, papa, 91
 Joaquim de Fiore, 181
Jogos infantis (Bruegel), 199
 juventude, 12, 35, 41-5, 49, 57, 85, 93, 98, 106-8, 110-3, 115, 126, 128, 133-6, 138, 148, 151-2, 154, 156, 158-9, 164, 189-90, 202, 205, 208, 210-1, 218, 224, 228-9, 232; *ver também* Fonte da Juventude
- L'ordre de Bel-Eyse*, 176
labor — dolor — sudor, 85
Lai de Guingamor, 135
 Laisren, 105
- Land of Cokaygne, The*, 165-6, 173-4, 177, 179-82, 184-7, 189, 192, 194, 220
 Laon, 73, 99, 109, 121, 136, 230
Lapidario, 186
 Lascaux, gruta de, 16
 Le Goff, Jacques, 19-21, 23, 26, 54, 107, 140, 197
Le jeu de Saint Nicolas (Bodel), 159
Legenda Aurea, 46
 lei da similitude, 75
 lei do contágio, 75
 Lever, Maurice, 18, 214
 Lévi-Strauss, Claude, 53, 80, 225
 liberdade, 76, 85, 101, 106-7, 114, 117, 120, 123, 137-64, 180, 182, 190, 192, 203, 205, 208, 210-1, 228-9, 232
 direitos, 190
 política, 140
 religiosa, 139
 sexual, 20-1, 38-9, 64, 101, 109, 111, 126, 141-2, 144-6, 149, 177, 224, 229
 Lucca, Martin Cieco de, 210
 Luciano, 37
 Luís IX, 12, 161
 luminosidade, 184-5
 Lutero, Martinho, 215
Luy Lekker Land, 222
- Magnificat*, 99
 Magno, Alberto, 92, 189
Manifesto Comunista (Marx), 228
 Map, Walter, 174, 180
 Marbode, bispo de Rennes, 186, 188
 Marechal, Guilherme, 113
 Mênades, 36
 Ménard, Philippe, 26, 54, 142
 Milton, John, 208
 moeda, 82-3
 Montagne, Giuseppe da, 210
 More, Thomas, 19, 201-2, 228
 Morley, Daniel de, 187
 Morton, Arthur, 19, 201
 movimento campesino inglês (1381), 204
 Mullett, Michael, 203-4

- Multiplicatione specierum. De* (Bacon), 186
- Muscatine, Charles, 53-4
- Natal, 88, 96-7, 99, 103, 119
- naturalismo, 11, 192, 229
- natureza, 27, 48, 65, 79-80, 90-2, 94, 100, 108, 118, 124, 132, 135, 144, 146-7, 178, 193-5, 199, 215, 219, 227, 229, 232
- Nave dos loucos*, A (Bosch), 209
- Nicolau de Cusa, 91
- Nóbrega, Manoel da, 220, 224
- noite, 94, 173, 182, 184, 185, 192, 194
- nomadismo, 80
- Nova Atlântida* (Bacon), 201-3
- Novo mundo industrial e societário* (Fou-rier), 228
- Nykrog, Per, 26, 54, 104
- ociosidade, 39-40, 57, 60, 82-11, 120, 126, 138, 147-8, 154, 180, 189-90, 198, 202, 205, 208, 211, 216-7, 228-9, 232
- Ockham, Guilherme de, 184
- Oengus, deus, 41
- Opus Maius* (Bacon), 185
- Opus tertium* (Bacon), 185
- ordem beneditina, 109
- Ordem Cisterciense, 109, 174-5, 177, 179-81
- Ordem de Sempringham, 176
- ordem dos cluniacenses, 109
- Ordem Franciscana, 174, 176-7, 178, 181, 185, 189
- Ordem laica dos Antoninos, 68
- orgia, 94, 100-2, 134, 141, 199, 201
- otium cum dignitate* [ócio não fútil], 84
- Ovídio, 37
- Pai Nosso*, oração, 93
- País da Cocanha. O* (Bruegel), 199, 215
- Panigon, rei da Cocanha, 59, 197, 205
- panteísmo, 90-5, 101-2, 108, 134, 140-1, 145-7, 158, 190, 192-3, 229-30
- Paradise Lost* (Milton), 208
- Paradise Regained* (Milton), 208
- Paraíso, 19-20, 43, 45-7, 86, 89, 92-4, 103, 139, 165-6, 177-8, 183, 187, 209, 214, 216, 228
- Paris, 64, 66, 68, 79, 83, 91-2, 121, 136, 139, 160, 163, 200, 209, 230
- Páscoa, 86, 94-5, 98, 119, 125
- Pataffio*, 210
- pau de sebo, *ver* Cocanha, mastro da Paulo, são, 48, 103, 105
- Pausânias, 37
- Payen, Jean-Charles, 54, 87, 161
- pedras preciosas, 186-90
- Pedro Damiano, 154
- Pedro de Blois, 158
- Peste Negra, 197-8
- Physiologus*, 48, 181, 187
- Piacevole viaggio di Cuccagna. II*, 211
- Piazza universale di tutte le professioni del mondo. La* (Bagnacavallo), 210
- Picatrix*, 186
- Pigafetta, Antonio, 220
- Píndaro, 37
- Pisanello, 67
- plantas, 182-3, 187, 189
- Platão, 36-7, 228
- Plínio, o Velho, 186
- Plotino, 90
- Poema de Gilgamesh*, 35
- poesia
- goliárdica, 148, 150-1, 156
- medieval, 51, 135, 164
- polifonia, 184
- Ponce de León, Juan, 218
- porco, 41, 60, 64, 66-8, 70, 75-6, 80, 97, 162, 167, 172-3, 201, 209, 215-6, 218
- acesso à eternidade, 96
- como símbolo de fertilidade, 68
- diferença entre o ser humano e o, 75
- e canibalismo, 75
- matança do, 98
- recusa pelo judeu, 76
- símbolo do, 67
- Porcolândia, 68
- Post, Franz, 223

- Preste João, 46-7, 49, 64, 123
 Primaz de Orléans (Hugo), 110, 153
 privado, 76, 108, 139
 Propp, Vladimir, 35, 104
 propriedade privada, inexistência de, 36-7, 203
 Proserpina (divindade agrária pagã), 97
 prostituição, 143-4, 158, 162, 202
 provérbios, 44-5, 56, 61, 72, 79, 111, 157, 160, 233
 pseudo-Apuleio (herbário), 182
 público, 54, 68, 139, 185
 Purgatório, 103, 105

 Quaresma, 31, 40, 47, 60, 62, 66, 70-1, 74, 94, 97-8, 143, 149, 154-5, 204, 206-7, 211, 217, 232

 Rabelais, François, 140, 206-9
 Racine, Luc, 20-2, 138
 Rank, Otto, 11, 108
 Reforma Gregoriana, 142, 153, 155-6
República (Platão), 20, 37, 228
 revoltas sociais, 203-4
 Richalm de Schöenthal, 112
 Richeut, 142
Ring, Der (Wittenweiler), 208
 riso, 124-7, 130, 231, 233
 Roda da Fortuna, mito da, 88
 Roma, 28, 84, 88, 99, 108, 112, 114, 122, 128, 152-7, 175-6, 201, 226-7
Roman d'Alexandre, 48
Roman de Flamenca, 124
Roman de la Rose (Meung), 11
Roman de Renart, 56
 Rotcario, 105
 Rubrouck, Guilherme de, 74
 Rueda, Lope de, 205, 216-7, 219

 Sachs, Hans, 205, 209-10, 215-6
 Saehrmnir, javali, 42
 Sálvio, 103-5
 Saint-Félix-de-Lauragais, 197
 Santos, Manoel Camilo dos, 225
 São João Batista, festa de, 95
 São Nicolau, festa de, 67, 96, 98

Satiricon (Petrônio), 152
 Savonarola, 197
Schlaweraffenlandt, Das (Sachs), 210
 Schmitt, Jean-Claude, 53, 120
 sentimento anti-semita, desenvolvimento, 38
 Sevilha, Isidoro de, 45, 61, 112, 186, 188, 211
 Sexto Empiricus, 143
 Shakespeare, William, 205
 simonia, 153, 176
Speculus comburentis, De (Bacon), 186
 sodomia, 102, 143-4
 solidariedade, 96, 100, 113, 138
 sonho
 Cocanha, terra do, 106
 cocaniano, função do, 107
 sociologia do, 107
 uterino, 107-8
 sonoridade, 77, 183-4
Storia di Campriano contadino, 210
 Sturluson, Snorri, 42
 substantivo, 130, 132-3, 135
 Sully, Maurício de, 103

 tavernas, 152, 158-63
 Tempier, Etienne, 91
 tempo, 87
 clássico pagão, 87
 conceito medieval, 88
 concepção cíclica do, 21
 cristão, 88
 formas medievais de mensuração, 89
 inexistente na Cocanha, 86, 89-90, 94, 107, 193
 segundo Amaury de Bène, 93
 segundo Aristóteles, 89
 segundo Santo Agostinho, 89
 social da Igreja, 94
Tentação de Santo Antônio, A (Bosch), 67
 Teobaldo, 187
 Teopompo de Quios, 36-7
 Terça-Feira Gorda, 66, 98
 Terra de Dilmun, 36
 Thourette, Guy de, 230
 Tilbury, Gervais de, 27

- Tír na n-Og* [país da juventude], 41
 Todos os Santos, festa de, 66, 96, 119-20
 trabalho, 83, 85
 preconceitos com relação ao, 84
 recusa ao, 82-3
 visão cristã, 84
 tradições indígenas, 223-4
Trionfo della Cucagna, II (Lucca), 210
 Tristão, 69
 Troyes, Chrétien de, 46, 48, 124
 Túndalo, 105

 União das Coroas Ibéricas, 222
 Universidade de Paris, 83, 91
 universidades, surgimento das, 41
 unomia, 12, 18, 141
Utopia (More), 201-3

 Van Gennep, Arnold, 122, 128, 196
Vant Luyt Lecker Landt, 222
 verbo/tempos verbais, 65, 130-2, 134-5, 155, 178, 184, 193

 Vespuccio, Américo, 218
Viagem a São Saruê (Santos) 57, 221, 223, 225-6
Virgem com São Jorge e Santo Antônio, A (Pisanello), 67
 Virgílio, 37
Visão de Heriger, 104
visio, 103-5
 Voltaire, François-Marie Arouet, 220

 Wagner, 209
 Walhala, 42
 Wenlock, 105
 Wettin, 104-5
 Witelo, 185
 Wittenweiler, Heinrich, 208

 Ygdrasil, 42-3, 183
 Yuletide, festa de, 97

 Zenão de Cítio, 90
 Zumthor, Paul, 50-1, 135

Sexo, fartura e muita disposição para usufruir tranquilamente do melhor que a vida pode oferecer, sem o menor esforço, sem nenhum compromisso. Esse sonho parece familiar a qualquer habitante das grandes metrópoles do mundo ocidental contemporâneo. No entanto, Hilário Franco Júnior mostra que tal desejo é universal e atemporal, ainda que sua primeira expressão escrita seja datada de aproximadamente setecentos anos atrás.

É precisamente esse velho manuscrito que Franco Júnior escolhe como ponto de partida para uma refinadíssima reflexão sobre o *dolce far niente*, o "quanto menos se faz, mais se recebe", ou ainda sobre o prazer que não é preciso buscar mas apenas permitir que invada os sentidos. Ao se concentrar na raiz literária desses desejos, o autor de *Cocanha: a história de um país imaginário* analisa a fundo as implicações culturais, políticas e religiosas contidas no *Fabliau da Cocanha*, poema anônimo redigido na Picardia em meados do século XIII, cujo original é aqui acompanhado de uma primorosa tradução.

O *fabliau* do Norte francês é inaugural, básico: nele se encontram quase todos os *topoi* que, posteriormente, irão caracterizar essa terra de deleites e maravilhas em inúmeras manifestações do imaginário europeu. É o que Franco Júnior constata ao dissecar também a primeira versão inglesa do tema da Cocanha, redigida no final do século XIII ou início do XIV, intitulada *The Land of Cokayne*, aqui igualmente reproduzida na íntegra e em tradução. Utopia para os franceses e ideologia para os ingleses, a Cocanha se difunde por toda a parte e de múltiplas maneiras ao longo dos séculos. Como símbolo da eterna celebração do ócio, da gula, do amor livre e da juventude, a Cocanha está presente nas festas populares (Carnaval) e em suas antíteses, ou seja,

nas utopias eruditas da Idade Moderna, como a *Cidade do Sol* de Campanella ou a *Nova Atlântida* de Francis Bacon.

Plurissecular e plurissemântica, a terra da Cocanha é também ubíqua: pode ser encontrada em gravuras dos séculos XV ao XVIII, em quadros de Hieronimus Bosch e Pieter Bruegel, o Velho, e até em livro de cordel parai-bano publicado em pleno século XX. Que o leitor aproveite o caminho que ora se abre e siga a recomendação do poeta anônimo francês: não seja louco de deixar esse lugar.



Hilário Franco Júnior nasceu em 1948, em São Paulo. Medievalista, é professor de pós-graduação no departamento de história da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Seus livros mais recentes são: *As utopias medievais* (Brasiliense, 1992), *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval* (Edusp, 1996, Prêmio Jabuti 97) e *Cocanha: várias faces de uma utopia* (Ateliê Editorial, 1998), no qual reuniu, apresentou e traduziu diversas versões do tema.